
LIBRARY OF PRINCETON
OCT 11 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 160 Gennaio 1987



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



Itinerari italiani di un libretto riformato: il « Sommario della Sacra Scrittura »

Per chi sia appena un poco frequentatore del Cinquecento religioso italiano, il *Sommario della Sacra Scrittura* è un libretto noto almeno quanto il *Beneficio di Cristo*, soprattutto per la continuità con cui lo si ritrova citato nei processi dell'Inquisizione e negli Indici dei libri proibiti. Ciò nonostante esso resta, per molti aspetti, ancora assai misterioso, in particolare proprio per quel che riguarda la sua edizione italiana.

Ampie zone d'ombra permangono, per quanto sia stato ormai dimostrato che *El Summario de la Santa Scrittura et l'ordinario de' christiani...*, senza autore, né stampatore, né luogo o anno di edizione (1), è la traduzione italiana di una traduzione francese della *Summa der godliker scrifturen*, un libretto olandese edito probabilmente intorno al 1523 e a sua volta versione in volgare di un'operetta latina, l'*Oeconomica Christiana.*

Lo studioso cui si deve la sistemazione cronologica più esauriente di tutte queste edizioni e traduzioni, tra le quali se ne conta anche una inglese, è Johannes Trapman, grazie ad un suo lavoro del 1978, *De Summa der Godliker Scrifturen*, edito a Leida, in cui si analizzano in particolare la *Summa* olandese e *l'Oeconomica* latina (2).

Trapman non dà soltanto una plausibile, anche se non definitiva, sistemazione cronologica di queste traduzioni, facendo giustizia di molte

(1) L'unico esemplare finora rintracciato del *Summario de la Santa Scrittura et l'ordinario de' christiani, il qual demonstra la vera fede christiana mediante la quale siamo giustificati. Et della virtù del battismo secondo la dottrina de l'Evangelio, et delli Apostoli, con una informatione come tutti gli stati debbono vivere secondo lo Evangelio,* si trova nella Zentralbibliothek di Zurigo. Si tratta di un volumetto di 128 cc. non numerate, in 32°, già descritto da E. Comba, *Il Sommario della Sacra Scrittura,* in « Rivista cristiana », V (1877), pp. 11-12, cui dobbiamo la prima edizione di questo esemplare.

(2) Trapman dimostra definitivamente la derivazione della *Summa* da uno smarrito manoscritto latino dell'*Oeconomica christiana* (1520?), che sarà poi edita forse a Strasburgo nel 1527. Il testo olandese della *Summa* apparve probabilmente nel 1523 a Leida, seguito da diverse altre edizioni, parzialmente differenti dall'edizione più antica, cui si affiancherà una traduzione francese, oggi irreperibile, dalla quale deriverebbero sia una traduzione inglese del 1529, sia quella francese databile intorno al 1533, sia infine il testo italiano. Il complicato intreccio di queste traduzioni giustifica, secondo Trapman, le non indifferenti varianti tra un testo e l'altro (*De Summa der Godliker Scrifturen,* cit., pp. 15-40).

inesattezze compiute dalla storiografia più o meno recente (3), ma si addentra anche in un'analisi dei contenuti della *Summa*. A differenza del Benrath, e in genere della storiografia franco-tedesca, che ne faceva un'operetta tutta luterana, Trapman sottolinea la forte influenza, in particolare sull'*Oeconomica*, di alcune opere di Erasmo, influenza che avrebbe dato alla *Summa* quel carattere tutto particolare di manuale pratico di vita cristiana, unico per questo periodo (4).

Non è questa la sede per discutere delle analisi e delle tesi del Trapman, né aggiungere altro alle complicate vicende delle traduzioni, delle quali, nonostante tutto, non sembra ancora pienamente chiarita la cronologia. Questo sarà oggetto di un lavoro più ampio, nel quale, tra l'altro, si svilupperà un discorso critico sulle fonti della *Summa* e si farà una analisi e un confronto delle differenti traduzioni, per meglio illuminare quella italiana, che direttamente ci interessa. Basti qui dire che la traduzione francese amplia di molto l'edizione olandese, dando interpretazio-

(3) Particolare attenzione egli dedica alla tesi di Nathanaeel Weiss (*Le premier traité protestant en langue française. La Summe de l'escripture saincte, 1523*, in « Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantismo Français », LXVIII (1919), pp. 63-79), soprattutto per l'influenza che ancor oggi questa tesi esercita sugli studi intorno alla *Summe* in Francia. Il Weiss sosteneva infatti essere la *Summe de l'escripture* il primo trattato protestante in francese, parziale traduzione dell'operetta di Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit;* la *Summe* sarebbe stata tradotta in francese da un trattatello latino composto forse da Hinne Rode, primo rettore dei Fratelli della Vita Comune di Utrecht, probabilmente per opera di Guillaume Farel, e in tale versione edito la prima volta a Basilea nel 1523. Non solo, invece, l'attribuzione della traduzione francese al Farel è stata smentita (cfr. F. Higman, *Dates clés de la Réforme française: le "Sommaire" de Guillaume Farel et "La Somme de l'Escripture saincte"*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », 38 (1976), pp. 237-248), ma appare insostenibile tutta la tesi del Weiss, che tra l'altro non ha tenuto clamorosamente conto né degli studi di Karl Benrath, il quale già nel 1880 aveva mostrato l'origine olandese del trattatello (*Die Summa der Heiligen Schrift*, Leipzig 1880), né dell'edizione della *Summa* olandese e dell'*Oeconomica*, avvenuta a cura di J.J. van Toorenenbergen nel 1882 (*Het oudste Nederlandsche verboden Boek. 1523. Oeconomica christiana. Summa der godliker scrifturen*, in *Monumenta Reformationis Belgicae*, vol. I, Lugduni Batavorum 1882). A questa tesi del Weiss fa ancora riferimento, ad esempio, A. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: the Making of an Italian Reformer*, in « Travaux d'Humanisme et Renaissance », vol. CLX, Genève 1977, pp. 130-131.

(4) *De Summa der Godliker*, cit., p. 1. La singolarità di questo trattatello (che, non a caso, nella sua versione latina portava il titolo di *Oeconomica*, ricollegandosi così a quella trattatistica sulla casa e sulla famiglia che affondava le radici nella tradizione classica e che avrà grande fortuna nel XVI secolo), al di là dei suoi contenuti religiosi, sta certamente anche nel rivolgersi a « tutti gli stati » della cristianità. L'*Oeconomica* latina introduce la seconda parte (sulla vita degli ecclesiastici e dei laici, sui rapporti tra marito e moglie, sull'educazione dei figli, sui doveri degli artigiani, dei magistrati e dei principi) definendosi un « breviarium » della vita evangelica dedicato a tutti i ceti, a cominciare dai monaci (J. Trapman, *De Summa der Godliker*, cit., 24). In questo modo, tuttavia, il libretto esce sia dalla tradizione della trattatistica « economica » classica, sia dalla precettistica rivolta ai principi, in cui rientrava lo stesso Erasmo. Trapman rileva frequenti e puntuali corrispondenze tra l'*Oeconomica* latina e, ad esempio, *l'Institutio principis christiani* di Erasmo, ma l'impianto umanistico, come si discuterà più ampiamente in altra sede, appare quasi completamente abbandonato.

ni personali di alcuni passi, e che l'edizione italiana muta o censura, in modo assai indicativo, alcune parti di questa traduzione, così come farà anche la traduzione inglese. Lo studio di queste censure e di queste variazioni potrà forse dare qualche indicazione sia sulla, per ora del tutto ignota, personalità del traduttore italiano, sia forse suggerire in quali ambienti se ne prevedesse la diffusione.

In questa sede affronterò invece brevemente due altri problemi che riguardano la storia di questo libretto.

1. Il primo problema è: quando e da chi il *Sommario* fu introdotto in Italia.

L'unico esemplare che possediamo dell'edizione italiana non ci dà indicazioni in questo senso. Si tratta certamente di una edizione veneziana, come mostrerò altrove, ma si ha notizia di almeno altre cinque o sei edizioni diverse.

E' ormai noto che la prima denuncia del *Sommario* come libretto luterano avvenne a Modena nel 1537. L'episodio è narrato, con dovizia di particolari e con descrizione del libretto, dal ben noto cronista modenese Tommasino Lancellotti, che lo aveva acquistato qualche mese prima (5). Il 31 marzo 1538 il *Sommario* veniva bruciato a Bologna e forse anche a Verona. Nel maggio 1539 era bruciato anche a Roma. Già nel 1538 compariva in un elenco di libri proibiti compreso in una grida contro l'eresia, promulgata dal Senato milanese (6).

Anche se i letterati legati all'Accademia modenese, in particolare Ludovico Castelvetro e Francesco Porto, vennero ritenuti responsabili, se non addirittura autori, della diffusione del *Sommario* in Italia, tuttavia non è certamente il 1537 l'anno d'inizio della sua circolazione.

Un'altra fonte ci aiuta a meglio definire questa data. Si tratta del sempre informatissimo Pier Paolo Vergerio che, nel suo prezioso commento del 1549 al *Catalogo dei libri proibiti* compilato da Giovanni della Casa, scriveva come il vescovo di Verona, Giberti, avendo trovato il *Sommario* « un libretto molto utile per que' poverelli, che non intendono latino », lo avesse fatto chiosare da alcuni « dotti » della sua famiglia per « alcune ben poche cosette, le quali havessero bisogno di dicchiaratione » e poi stampare con i passi « dicchiariti » in appendice. « A questo modo » il libretto avrebbe circolato in tutta Italia per più di quindici anni (7). La diffusione dell'edizione gibertina, così postillata e differente

(5) Tommasino de' Bianchi, detto de' Lancellotti, *Cronaca modenese*, in « Monumenti di storia patria delle provincie modenesi. Serie delle cronache », vol. V, tomo VI, Parma 1867, pp. 389-393.

(6) Una recente analisi della grida milanese ed una riedizione critica dell'elenco di libri proibiti è stata fatta da E. Balmas, *In margine al centenario luterano*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », 155 (1984), pp. 21-39. Sulla persecuzione del *Sommario* nelle città d'Italia, cfr. C. De Frede, *Roghi di libri ereticali nell'Italia del Cinquecento*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, vol. II, Napoli 1970, pp. 315-328.

(7) *Il catalogo de' libri li quali nuovamente nel mese di Maggio nell'anno presente MDXLVIII sono stati condennati e scomunicati per heretici da M. Gio-*

da quella che ci è rimasta, sarebbe dunque iniziata intorno al 1533-34.

La testimonianza del Vergerio inserisce questa singolare vicenda editoriale nell'opera che Giberti svolse nella propria diocesi fin dal 1528, quando fece venire a Verona i fratelli Nicolini da Sabio, tipografi veneziani, per impiantare nello stesso palazzo vescovile una stamperia. Si trattò di una iniziativa culturalmente molto impegnativa, che promosse l'edizione di testi patristici in lingua greca e latina, oltre ad opere di vario genere letterario, ma che in seguito venne volta soprattutto a fornire al clero diocesano testi educativi e pastorali, redatti per la maggior parte dal Crispoldi, principale collaboratore del Giberti (8). Adriano Prosperi ha già discusso sia il significato ambiguo che assumeranno gli atteggiamenti filoevangelici del Crispoldi e di molti membri del circolo gibertino alla luce dei successivi irrigidimenti dell'ortodossia cattolica e della sconfitta sostanziale dell'evangelismo, sia le valenze che un'apertura ad istanze filoprotestanti poteva avere prima degli anni '40.

Resta comunque da spiegare come un testo quale era il *Sommario* potesse essere accolto nell'ambiente gibertino. Non si trattava infatti soltanto, come si è già detto, di un trattatello sulla giustificazione per fede e il battesimo. Il *Sommario* oltre che apparire come un vero e proprio manuale di vita cristiana, infatti, era anche un polemico attacco contro l'oziosa rapacità di monaci e frati, contro la loro ipocrisia, in favore e per la netta superiorità dello stato laicale (9). Per quanto Giberti potesse « chiosare » questi capitoli, resta pur sempre incomprensibile come potesse averli accettati, lui che si circondava di persone che « in aspectu erant potius monaci quam famuli » (10), e che aveva un altissimo concetto dello stato sacerdotale.

Vergerio, d'altra parte, non pare così informato come per altri testi censurati. Del *Sommario* non solo ignora le origini, ma non lo collega

---

van della Casa legato di Vinetia e d'alcuni frati. E' aggiunto sopra il medesimo catalogo un iudicio e discorso del Vergerio, s.l., s.d. (ma Christopher Froschauer, Zurigo), fol. g vii. Questa testimonianza del Vergerio sembrerebbe confermata anche da un agguerrito esponente del campo avverso, il domenicano Ambrogio Catarino Politi, che, scrivendo contro il *Summario* la *Resolutione sommaria contro le conclusioni luterane, estratte d'un libretto senza nome de l'Autore, intitolato, Il Sommario de la Sacra Scrittura, libretto scismatico, heretico et pestilente* (Roma), Ne la contrada del Pellegrino, 1544), sottolineava, tra l'altro, che « da qualch'uno particularmente sono stati più luoghi notati e elegantemente emendati » (fol. a jjj).

(8) A Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, pp. 217-234. E' vero, tuttavia, che dal 1533 cessò la produzione della tipografia dei da Sabio, e che Giberti dovette rivolgersi a Venezia. E' dunque assai incerto da chi e dove potesse esser stata stampata l'edizione gibertina del *Sommario*.

(9) Queste caratteristiche erano state già ben rilevate dal cronista Lancellotti, quando descriveva quella malaugurata edizione del *Sommario*, che egli aveva acquistato credendola « una cosa bona e santa ». In quel « libretto vulgare » si trattava « della fede e del battesimo e dela religione de' preti e frati e sore e de tuto el stato christiano e molto li reprende. El pare che sotto quello reprendere el ge sia dele eresie » (op. cit., p. 389).

(10) A. Prosperi, op. cit., p. 224.

neppure ad alcun autore o traduttore. Esistono invece altre fonti che cercano di individuare quali siano state le origini di questo libretto, e sono fonti gesuitiche.

La più interessante è l'*Epistola de S. Ignatio*, un opuscoletto redatto da Giacomo Laynez il 17 giugno 1547, considerato uno dei documenti gesuitici più antichi e dunque più attendibili (11). Il Laynez, confidente e compagno di Ignazio fin dal 1532, lo aveva scritto per un nuovo membro della Compagnia, il Polanco, che voleva conoscere gli inizi del sodalizio ignaziano. Narrando le difficoltà che i confratelli dovettero affrontare a Roma, in attesa di essere riconosciuti dal pontefice, egli ricorda questo episodio: nel 1538 Ignazio e i suoi vennero perseguitati e denunciati al pontefice da alcuni nobili e ricchi spagnoli, per aver criticato la predicazione quaresimale di un agostiniano, il piemontese Agostino Mainardi, che di lì a tre anni sarebbe già stato esule e pastore riformato di Chiavenna (12).

Ciò che interessa soprattutto, in questa testimonianza, è che del Mainardi, che « entonces era oculto, y agora es publico luterano », si diceva « que es el autor del libreto del *Sumario de la Scriptura* » (13).

Questa notizia sarà ripresa per lungo tempo dalla storiografia gesuitica, dal Polanco al Nadal, all'Orlandini, al Bartoli. Oggi sappiamo che Agostino Mainardi non può essere stato l'autore del *Sommario*. Il suo nome tuttavia,, l'unico a mia conoscenza, oltre a quello dell'Aconcio — formulato in epoca posteriore e per un fraintendimento di opere (14) — accostato al *Sommario*, sollecita a formulare qualche, forse non improbabile, ipotesi.

Il Mainardi, come è noto, ebbe non solo una posizione di primo piano nell'ordine agostiniano fino alla sua fuga (15), ma fu al centro di

(11) *Epistola Patris Laynez de Patre Ignatio (Bononia 16 iunii 1547)*, in *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, ed. Dionisius Fernandez Zapico et Candidus de Dalmases, Romae 1943, vol. I, pp. 54-144. Sull'attendibilità di questa fonte cfr. *Epistola P. Lainii praefatio, ibidem*, p. 67 e P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. II, I, Roma 1950, p. XXV.

(12) Sulla figura del Mainardi, noto soprattutto dopo la fuga dall'Italia, sono assai scarse le notizie per quel che riguarda il periodo, assai lungo, durante il quale militò nell'ordine agostiniano. Anche nella breve biografia che gli dedica A. Armand Hugon (*Agostino Mainardo. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice, s.a. ma 1943), dove pure sono ricostruite con cura alcune fasi della sua vita di agostiniano, lunghi periodi restano nell'ombra.

(13) *Epistola Patris Laynez*, cit., p. 132.

(14) Il *Sommario* venne attribuito all'Aconcio, forse per la prima volta, dal Köhler (*Acontiana. Abhandlungen und Briefe des Jacobus Acontius*, Heidelberg 1932), a causa di un'operetta con titolo simile, *Somma brevissima della dottrina cristiana*. Questa attribuzione è stata tranquillamente ripresa anche recentemente (cfr. G. Migliorato, *Vicende e influssi culturali di Giacomo Castelvetro in Danimarca*, in « Critica storica » XIX (1982), p. 255, che accenna « agli infllussi erasmiani e melantoniani, concretizzatisi nella pubblicazione dell'aconciano *Summario de la Sancta Scrittura* da parte di Ludovico Castelvetro e del Porto »).

(15) Nato a Caraglio, nel cuneese, nel 1482, era già nel 1516 reggente dello Studio del monastero di S. Agostino di Pavia e nel 1519 rettore provinciale del-

quel gruppo di agostiniani lombardi che faceva capo, oltre che al Mainardi stesso, a Giulio della Rovere, a Geremia da Milano, alias Ortensio Lando, al convento di S. Mustiola, di cui Mainardi fu per lungo tempo priore, e a quello di S. Agostino, dove erano Giulio della Rovere e il Lando, in Pavia, al convento di S. Marco a Milano, dove passeranno molti agostiniani sospetti, da Agostino Museo ad Ambrogio Cavalli (16).

Le tessere del mosaico di questo gruppo sembrano ancora lungi dall'essere ricomposte, ma i documenti finora esaminati permettono di intravvedere una rete di legami che si estendeva su gran parte della penisola, tramite l'ordine agostiniano. Questi predicatori, « evangelici », come essi stessi amavano definirsi, furono fortemente impegnati, negli anni tra il 1530 e il 1542, in una vasta opera di proselitismo tramite la predicazione e lo scambio di lettere e libri. Le fonti principali di queste notizie continuano finora ad essere il processo veneziano a Giulio da Milano e le lettere che in esso vennero contestate ed esaminate dagli inquisitori (17). Questa intensa attività è ben sintetizzata dalla più volte citata lettera di Piero Contarini, dell'1 maggio 1541, che scriveva al cardinale di S. Sisto, Giampiero Carafa, a Roma, sulle « molte e diverse lettere » sequestrate a Giulio da Milano, « scritteli da più lochi col progresso de questa sua secta qual chiexia come loro la chiamano, che si vede manifestamente che da Trieste fino in Aste quasi in ogni loco hanno intelligentia et corrispondentia et sollecitudine grande che le sue cose crescano et vadino avante » (18).

Il *Sommario* appare tra i libri richiesti da questi predicatori. Da Pistoia, nel 1540, scriveva al Della Rovere il frate Taddeo da Bologna: « Se per sorte in Milano vi fossero di quelli *Summari de la Sacra Scriptura,* sarà contenta di mandarmene almanco due, perché qua in Pistoia vi sono molte persone dabbene, le quali si dilettano molto di questa scrittura perché se ne è predicato questi giorni passati » (19). Durante l'interrogatorio il Della Rovere si lascia tra l'altro sfuggire un'interessante precisazione, che aiuterà forse a meglio definire gli itinerari del

l'ordine agostiniano. In seguito sarà priore del convento agostiniano di S. Mustiola a Pavia e poi di quello di S. Agostino, ma soprattutto sarà nel novero dei predicatori agostiniani più stimati e richiesti.

(16) Sul gruppo degli eremitani lombardi ha gettato qualche luce Ugo Rozzo, nelle sue ricerche su Giulio da Milano. In particolare cfr. *Sugli scritti di Giulio da Milano,* in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », n. 134 (1973), pp. 69.85; *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando,* ivi, n. 140 (1976), pp. 77-108; *Vicende inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537-1545),* in « Rivista di storia e letteratura religiosa, XVI (1980), pp. 223-256; *Le « Prediche » veneziane di Giulio da Milano (1541),* in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », n. 152 (1983), pp. 3-30.

(17) Sono edite o parzialmente riassunte parti dei due processi veneziani del Della Rovere e parecchie delle lettere allegate in E. Comba, *Giulio da Milano,* in « La Rivista cristiana », 15 (1887), pp. 269-277; 304-333; 345-356.

(18) G. Capasso, *Fra Giulio di Milano* in « Archivio Storico Lombardo », XI (1909), p. 390. Su Pietro Contarini, la voce a cura di G. Gullino in *Dizionario Biografico degli Italiani,* vol. XXVIII, Roma 1983, pp. 265-267.

(19) E. Comba, *Giulio da Milano,* cit. p. 324.

libretto: « Lo lessi, non lo comprai — dice frate Giulio —, non so se sia riprovato dalla Chiesa, nel quale caso rispetterei il suo giudizio... Lo lessi — precisa il Della Rovere — sei o sette anni fa » (20). Il processo si svolge nel 1541 e dunque la prima lettura del *Sommario* viene rimandata al 1534-1535. Sono gli stessi anni cui faceva riferimento il Vergerio.

Questa precisazione cronologica riporta dunque il *Sommario* all'interno del gruppo di agostiniani lombardi raccolti attorno al Mainardi, del quale Giulio fu considerato « discipulo » (21). Nel 1534-35, infatti, Giulio da Milano era rettore del convento di S. Agostino in Pavia, dove si trovava anche, fino al 1534 come « lector », Ortensio Lando che poi, pur mantenendo rapporti con il gruppo, si rifugerà a Lione, per motivi ancor oggi incerti, andando a dar la propria collaborazione all'editore Sebastiano Griphe. Di Santa Mustiola invece, in quegli stessi anni, era priore Agostino Mainardi (22).

Non sembra a questo punto del tutto illegittimo ipotizzare, nella speranza di rintracciare altri elementi probatori, che l'indicazione che ci viene dalle fonti gesuitiche abbia avuto qualche fondamento e che possa esser stato proprio il gruppo agostiniano, legato al Mainardi, il primo centro di diffusione di questo libretto in Italia. La presenza del Lando in Francia proprio in quegli anni, presso un editore variamente compromesso con riformati ed eterodossi italiani come il Griphe (23), può essere un altro elemento a sostegno di questa ipotesi, così come il passaggio all'università di Pavia di Celio Secondo Curione, professore tra il 1535 e il 1536, che, come vedremo in seguito, fu legato in modo singolare al *Sommario della Sacra Scrittura*, potrebbe costituire un'altra tessera di questo incerto mosaico (24).

2. Il secondo problema, su cui intendo soffermarmi in questa sede, è come venisse recepito e letto questo trattatello di origine olandese in ambiente italiano. Sottolineo l'origine olandese del testo, perché non si tratta solo di un dato estrinseco. Anzitutto, infatti, nel *Sommario* si rintracciano elementi che, pur nel passaggio attraverso varie fasi di traduzione, non sono stati assimilati alla nuova realtà cui si rivolge il testo tradotto.

Così ad esempio l'*Oeconomica* e la *Summa* olandese facevano una esaltazione delle "Sorelle della Vita comune", le « susteren cloesters », perché vivevano, più delle monache, secondo l'Evangelo, lavorando con

(20) *Ibidem.*

(21) « Ho inteso che fu et è discipulo di maestro Augustino piemontese dell'ordine suo, qual ha fama de esser luterano », dice uno dei testimoni al processo veneziano del 1541, p. 306.

(22) R. Maiocchi-N. Casacca, *Codex diplomaticus ordinis S. Augustini Papiae (1502-1536)*, vol. III, Papiae 1907, pp. 169-179.

(23) U. Rozzo, *Il medico Prospero Calani e le sue amicizie ereticali* in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », n. 148 (1980), pp. 57-84.

(24) Sulla permanenza di Curione a Pavia, probabilmente dal 1535, cfr. M. Kutter, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel 1955, p. 20.

le proprie mani e aiutandosi le une con le altre (25). Le diverse traduzioni, compresa l'italiana, dedicano dunque un capitolo a questi, non meglio precisati, « claustri delle sorelle.. sempre sollicite ne loro lavori, come in filare, tessere, lavare e altre simile occupationi », contrapponendole alle monache oziose (26).

Non sono tuttavia soltanto elementi così evidentemente estrapolati da un'altra cultura che rendono questo testo singolare nel panorama della letteratura religiosa italiana. E' l'impianto stesso del libretto che esce dal quadro di letteratura di pietà, prevalente nel primo Cinquecento in Italia, per affrontare anche tematiche sociali e civili. Nella seconda parte, infatti, non solo si tratta dello stato monacale e della vita di frati e suore, ma anche dei rapporti tra marito e moglie, dei doveri dei genitori nei confronti dei figli, della vita « de communi cittadini, artigiani e lavoratori » e di quella dei ricchi signori, dei governi, dei tributi, della guerra e della condizione militare, dei servitori, delle vedove. E' questa la parte più interessante dell'operetta, sulla quale converrà concentrare particolare attenzione.

La diffusione del *Sommario* tra i gruppi eterodossi e filoriformati italiani fu grandissima, da Milano a Modena, da Bologna a Faenza e Viadana, da Venezia a Udine, a Pirano, dalla Toscana a Napoli, per fare soltanto alcuni nomi di centri coinvolti in questa diffusione. Pur essendo frutto di un ambiente e una cultura assai diversi da quelli che generarono il *Beneficio di Cristo*, tuttavia finora il *Sommario* è stato per lo più affiancato al più noto testo della Riforma in Italia, come operetta che diffondeva il messaggio della giustificazione per fede (27).

---

(25) *Summa der godliker scrifturen*, in J. J. van Toorenenbergen, *Het oudste Nederlandsche*, cit. p. 168.

(26) *El Summario de la Santa Scrittura*, cit., cap. XXI: « De claustri delle sorelle e de la loro vita », fol. L.

(27) Già dal 1544 Ambrogio Catarino, confutando sia il *Beneficio* sia il *Sommario*, ne aveva colto soprattutto gli aspetti legati al dibattito, assai vivo in quegli anni tra le fila dell'evangelismo, sulla giustificazione e sulle opere.
Comba, nella sua edizione del *Sommario* (*Il Sommario della Sacra Scrittura. Trattato del secolo XVI*, Roma-Firenze 1877), sottolineava « una certa analogia » tra questo libretto e il *Beneficio di Cristo:* « essi ci appaiono come due amici, anzi due fratelli, compagni di gloria e di sventura » (pp. VIII-IX). Attratto da questa supposta « « analogia », or non è molto, Carlo Ossola (« *Li Summarii* », « *li Beneficii* » *e una* « *Sposizione* » *nicodemita: Castelvetro in contesto*, in *Culture et societé en Italie du Moyen Age à la Renaissance. Hommage à André Rochon*, Paris 1985, pp. 251-264) ha, purtroppo assai frettolosamente, costruito stretti legami tra *Sommario e Beneficio*, sostenendo che nella versione italiana del *Sommario* il traduttore avrebbe inserito più volte la formula « beneficio di Cristo », a differenza della versione latina e di quella francese. I casi citati tuttavia sono soltanto due:

1. Nel capitolo VII: « tu non sei più servo, ma figliuolo, e se tu sei figliuolo tu sei ancora erede di Dio per Cristo. Così siamo liberati dei nostri peccati e dalla soggezione del diavolo e fatti eredi del regno dei cieli *per il beneficio di Gesù Cristo*» (il corsivo è mio). Già nel 1983 Salvatore Caponetto (« *Beneficium Christi* » in « Protestantesimo XXXVIII (1983), pp. 53-54) aveva rilevato la presenza di questa formula nel *Sommario*. Non si tratta tuttavia di una aggiunta originale del testo italiano

Appare indicativo di quanto detto, dunque, che uno studioso svizzero settecentesco, il Riederer, abbia posseduto un volumetto, da lui descritto, che conteneva rilegati assieme il *Trattato dell'orazione* del Fregoso, il *Beneficio di Cristo* e il *Sommario*. Questo libretto, presumibilmente comprato in Italia da un mercante di Norimberga durante gli anni della Riforma — scrive il Riederer — fu salvato dalle fiamme dell'Inquisizione; venne poi disperso dagli eredi e da lui acquistato per poco prezzo (28).

Di questo singolare volume non si hanno altre notizie, ma è testimonianza di come, fin dal Cinquecento, *Beneficio* e *Sommario* venissero letti assieme e forse rilegati col libretto del Fregoso, che precedeva gli altri due, per farli meglio apparire scritti di devozione. E' noto infatti che il nome del Fregoso, nella prima metà del secolo, venne usato come copertura ambigua di testi di Lutero tradotti e diffusi in Italia, come un trattato *Della giustificazione, della fede e dell'opere* e una *Prefazione alla lettera di S. Paolo a' Romani*, testi che soltanto in seguito, assieme al *Trattato dell'orazione*, saranno perseguiti dall'Inquisizione. Questo fatto può essere forse considerato « alla stregua di un'autorevole interpretazione contemporanea del suo pensiero religioso: cioè come un attestato di fede riformata » (29), ma può anche, se guardato con ottica

perché, come riconosce un po' opinatamente anche Ossola alla fine della sua argomentazione, questa formula si ritrova identica anche nel testo francese (« par le benefice de Jesuchist »), come d'altra parte, anche in quello inglese (« by the benefit of Iesu Christ »). L'espressione invece non compare né nella versione latina, né in quella olandese.

2. Resta dunque soltanto un caso sul quale fondere questa stretta relazione tra i due testi. E' un passo tratto dal capo VIII che Ossola cita così: « quando adunque tu credi che sei figliuolo di Dio e che Dio ti ha fatto grande e ricco, tu penserai in te medesimo a questo modo: Or veggo che Dio mi ha fatto suo figliuolo ed erede della sua gloria... che cosa farò io inverso Dio per gratitudine e dilezione? "Che renderò io al Signore. *Tutti i suoi benefici sono sopra di me*" (Salmo CXVI) » (il corsivo è mio). La citazione, tuttavia, è stata da Ossola tratta dall'edizione del Comba, che parafrasava, ammodernandolo, il testo originario. Questo, in realtà, diceva: « che cosa farò io a Dio per gratitudine e dilezione? (come dice el Propheta David). Quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi? ». I « benefici » dunque non compaiono nel testo italiano, come peraltro non si ritrovano in alcuna delle altre versioni.

Su questa svista Ossola fonda poi la sua attribuzione a Ludovico Castelvetro della traduzione del libretto, partendo dall'episodio modenese già ricordato, che collegò il *Sommario* all'Accademia dei Grillenzoni: « se il volgarizzatore fosse un accademico avrebbe avuto urgenza di sottolineare una formula che gli riusciva — se bene argomentiamo — fresca di frequentazione e piena di operoso fascino. Qell'accademico non potrebbe essere che Ludovico Castelvetro » (pp. 255-257).

Su questi labili indizi, e di deduzione in deduzione, dunque il *Sommario* e il suo volgarizzamento vengono forzosamente condotti nell'ambito dell'Accademia modenese, cui spetterebbe, senza dubbio o ripensamenti, la « responsabilità e diffusione » del testo (p. 262).

(28) J. B. Riederer, *Nachrichten zur Kirchengelehrten und Büchergeschichte*, IV, Altdorf 1768, pp. 117-122.

(29) S. Seidel Menchi, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, in « Rinascimento », XVII (1977), p. 89; un lavoro complessivo sul Fregoso e sul *Trattato dell'orazione* è stato da tempo annunciato da Valerio Marchetti.

diversa, esser visto come uno dei tanti mezzi usati per occultare testi pericolosi, tramite un nome che aveva acquistato un significato particolare per i lettori, ma che era ancora insospettabile per la Chiesa. Pier Paolo Vergerio, quando nel 1559 svelava il vero autore dei due testi circolanti sotto il nome del Fregoso, si divertiva ad ironizzare sui « diabolici inquisitori », ingannati da qualche « buon fratello che havendoli voltati nella nostra lingua... attaccò lor in cima quel onorato nome di Fregoso, col qual sono andati un pezzo attorno sicuri » (30).

Il *Sommario* tuttavia non è soltanto, come si è detto, un trattatello sulla giustificazione per fede, ma è anche un vero e proprio manuale di vita cristiana per ogni ceto sociale. « Nell'ultima parte parla — è detto nel Prologo — come ogni stato debba vivere secondo l'Evangelio. Perché intendo di monstrare ad ogn'uno come la sua vita è molto da longi, e separata dalla dottrina di Christo, accioché mediante la gratia di Dio possi emendare la sua vita » (31).

Per il momento mi limiterò a mostrare come proprio questo particolare aspetto ponga il *Sommario* in stretto rapporto con una delle più importanti figure di eterodossi italiani, Celio Secondo Curione.

Seguendo le fila degli agostiniani lombardi e l'ipotesi sopra accennata, mi sono imbattuta nel Curione. Nel 1542, poco prima della sua fuga, Celio Secondo fu pedagogo in casa Arnolfini a Lucca. Da Lucca, in quell'anno, egli scrisse per l'amico Fulvio Pellegrino Morato, istitutore a Ferrara nella famiglia d'Este, un trattato pedagogico, il *De liberis pie christianeque educandis*, che in seguito egli stesso tradurrà in italiano e pubblicherà probabilmente a Basilea nel 1550.

Chi ha studiato il pensiero religioso del Curione si è già imbattuto in questo libretto, che appare come uno scritto di pedagogia umanistico-cristiana in cui ritornano alcuni temi tradizionalmente cari agli umanisti, da Maffeo Vegio ad Erasmo (32). Tuttavia, come notava già Cantimori, si tratta di un pensiero che, pur ripercorrendo i punti obbligati di ogni pedagogia umanistica, propone anche « qualcosa d'insolito » (33).

Il trattato, giustificato dalla nascita di un figlio al Morato, rispondeva all'esigenza di educare « evangelice » il figliolo. La traccia seguita da Curione era dunque quella umanistico-erasmiana: il fanciullo dovrà essere modellato « tamquam mollis cera », fin dalla più tenera età; nutrito dalla madre o da una buona balia, dopo il quinto o sesto anno dovrà essere educato da un maestro di buoni costumi, che non si faccia temere ma amare. L'educazione dovrà rifuggire dalle eccessive blandizie

---

(30) Pier Paolo Vergerio, *A gl'inquisitori che sono per l'Italia. Del catalogo di libri eretici stampato in Roma nell'anno presente MDLIX*, s. l., s. d., cc. 28 *r. v.*

(31) *El Summario*, cit. fol. A iiii.

(32) Una prima e superficiale analisi delle pagine pedagogiche di Curione in T. Balma, *Il pensiero religioso di Celio Secondo Curione*, in « Religio », XI (1935), pp. 31-60; sulla sua attività come insegnante e sul suo pensiero pedagogico si sofferma a lungo la biografia di M. Kutter, *Celio Secondo Curione*, cit.

(33) D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1967², p. 104.

del corpo, dai cibi raffinati, dagli abiti sontuosi, dovrà essere anzitutto un'educazione dello spirito (34).

Il richiamo ad Erasmo è quasi scontato, essendo tra l'altro presente una forte componente erasmiana nel gruppo di patrizi lucchesi che Curione frequentava in quegli anni (35). Non soltanto dunque nel *De liberis* vengono ricalcate sovente citazioni classiche da Erasmo (36), ma dal *De pueris* erasmiano sono ripresi anche passi interi.

Trattando dei costumi dei fanciulli, ad esempio:

De liberis (p. 143)	*De pueris* (p. 35)
« Quid non adultus concupiscet qui iam infans in purpuris repit? Nondum prima verba exprimit, et iam coccum intelligit, iam conchilium poscit, ante palatum eorum, quam os et mentem instituimus »	« Quomodo modestus erit vir et fastus contemptor, qui repsit in purpura? Nondum potest prima rerum vocabula sonare, et iam intelligit quid sit coccus, iam poscit conchylium, iam scit quid sit scarus et mullus, et cum fastu reiicit plebeios cibos »

(34) Il *De liberis pie christianeque educandis epistola* fu edito più volte. Già nel 1544 compare in appendice all'*Araneus*, nell'edizione basileese dell'Oporino. L'edizione qui citata è quella che si trova in appendice al trattatello *Schola, sive de perfecto grammatico, libri tres*, Basileae per Joannem Oporinum 1555. Il testo di Erasmo cui Curione fa riferimento è naturalmente il *De pueris statim ac liberaliter instituendis.* L'edizione qui citata è quella a cura di Jean Claude Margolin in *Opera omnia Desideri Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, vol I, 2, Amsterdam 1971, pp. 21-78.

(35) Gli Arnolfini, presso cui Curione si trovava, facevano parte di quel gruppo di famiglie patrizie con simpatie erasmiane che intorno agli anni '40 avevano iniziato a incontrarsi per discutere nella villa di Forci della famiglia Buonvisi e che Ortensio Lando ricorderà nelle sue *Forcianae Quaestiones* (S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino 1979, p. 81). In particolare sul gruppo filo-erasmiano legato ai Buonvisi, che influenzerà tra l'altro anche l'organizzazione delle scuole lucchesi in senso umanistico cristiano, cfr. S. Adorni Braccesi, *Maestri e scuole nella repubblica di Lucca tra Riforma e Controriforma*, in « Società e storia », 33 (1986), pp. 559-594.

(36) Curione, ad esempio, trattando dell'educazione da impartirsi già nei primissimi anni, cita un passo virgiliano (*Georgicon* III, 74): « adeo a teneris consuescere multum est, ut preclare Vergilius dixit » (op. cit. p. 131), citazione che riprende da Erasmo: « itaque iuxta vergilianum oraculum: Praecipuum iam inde a teneris impende laborem » (op. cit., p. 33). La versione in volgare del trattatello di Curione (*Una lettera della honesta et christiana creanza de' figioli*, Basilea, s. e., s. d. [ma probabilmente Oporinus, 1550]) moltiplica gli esempi e anche in questo caso spesso la fonte è Erasmo. Così nel discorso sulla purezza della lingua, è detto che « se i Gracchi a Roma già parlavano puramente, questo fu percioché non tanto forono nel grembo, quanto nel strieto (*sic*) et netto parlar di Cornelia lor madre nutriti », dove il luogo di Cicerone è evidentemente ripreso dal *De pueris* di Erasmo, che lo cita nel medesimo contesto (p. 49).

o trattando della loro partecipazione alla vita degli adulti:

De liberis (p. 144

« Verba, ne Alexandrinis quidem permittenda deliciis, risu et osculis excipimus. Omne convivium obscoenis vocibus strepit, pudenda dictu spectantur: sit ex iis consuetudo, inde natura ».

De pueris (p. 36)

« Instillant illis verba vix Alexandrinis, ut ait ille, permittenda deliciis. Huiusmodi si quid reddidit puer, osculis excipiunt... Assidet immodicis ac parum pudicis conviviis, audit domum mimis, tibicinibus et psaltriis ac saltatricibus perstrepentem. His moribus sic assuescit puer, ut consuetudo transeat in naturam ».

E, tuttavia, fin da una prima lettura questa componente appare presente soltanto sullo sfondo, confusa con evidenti influenze della pedagogia umanistica, divenuta ormai, per molti aspetti, luogo comune.

Il tono pedagogico di Curione appare più severo, a volte addirittura contrapposto a quello erasmiano: Erasmo, ad esempio, citando il Proverbio salomonico « qui parcit virgae odit filium suum; et qui diligit filium suum assiduat illi flagella », osservava che simili castighi servivano forse agli ebrei, ma ora era necessario interpretarli in modo più moderato *(De pueris*, p. 62). Curione, invece, citando lo stesso Proverbio, trovava che Salomone « preclare vero monet » (*De liberis*, p. 145).

Severità amorevole ed educazione spirituale sono i due filoni lungo i quali si muove la pedagogia di Curione ed il tono evangelico prevale nettamente su quello umanistico. La confessione di fede sulla quale è fondato questo insegnamento si può già considerare pienamente evangelica e riformata, con sfumature radicali: al centro è la redenzione di Cristo e la salvezza per fede, e la Chiesa è quella che raccoglie la comunità dei buoni; i sacramenti sono solo due, il « mysticum lavacrum » e la « coena dominica », e sono entrambi « signa » della morte e risurrezione col Cristo. A Dio si deve un culto puro da superstizioni, agli uomini amore e carità (pp. 132-141).

Delio Cantimori aveva già notato con interesse che, al di là dell'idea umanistica di educazione e della dottrina spiritualistica che dominavano nello sfondo, vi erano nel *De liberis* alcuni aspetti singolari che, a suo parere, avvicinavano questa trattazione al pensiero degli anabattisti, in modo particolare « l'importanza assegnata al lavoro manuale... Sono dichiarazioni esplicite — scriveva Cantimori — che vanno al di là della particolare dottrina pedagogica per investire il concetto dei doveri della via sociale ». Egli vi riconosceva quell'elemento morale già presente nelle sette ereticali del medioevo e che « conduceva nella vita quotidiana l'ascetismo cristiano e la preoccupazione devozionale » (37).

Cantimori fondava la propria analisi sulla traduzione italiana del *De liberis*, che, come è stato detto, avvenne in un secondo tempo a Basilea e presenta qualche evidente differenza con la precedente edizione latina. Nella versione in volgare l'operetta appare ampliata, soprattutto

(37) D. Cantimori, *Eretici*, cit., pp. 104-107.

per l'aspetto pedagogico: aumentano i consigli ai genitori per quel che riguarda il comportamento verso i figli, per preservarne i buoni costumi, per non corromperli fin dalla più tenera infanzia, « perché se vogliamo considerare quanta sia la escellentia e dignità dell'huomo, vederemo quanto sia sozza cosa darsi alli piaceri e vivere mollemente e delicatamente: e pel contrario quanto sia honesta e bella cosa, il viver parcamente, frugalmente, con gravità e sobriamente » (38). Morale stoica e morale cristiana si fondono in modo più esplicito in questa nuova versione, in cui affiora anche l'influenza della severa etica calvinista.

Un lungo paragrafo sui giochi permessi e proibiti, che bolla tra l'altro il gioco degli scacchi come « pegro giuoco trovato da gente ociosa » (per cui « chi lascia miglior opre per giuocar a scachi, sappi che harà da render conto a Dio del tempo inutilmente trapassato »), si conclude con questa ammonizione di netto sapore calvinista: « siamo nati non a giuochi e scherzi, ma a cose più utili e più severe, a honorar Dio e servir al prossimo nostro »(39).

Gli aspetti sottolineati da Cantimori appaiono dunque assai meglio fusi nella nuova versione, piuttosto che in quella latina. La redazione latina, inaspettatamente, collazionata con il *Sommario della Sacra Scrittura,* si rivela essere, per circa tre quarti, la traduzione letterale del suo capitolo ventitreesimo: « Come li parenti debbono instruire e governare loro figliuoli secondo lo evangelio ».

Basteranno a dimostrarlo alcuni esempi.

Curione, anzitutto, rispetta l'andamento del capitolo del *Sommario,* iniziando con il problema della lingua, insegnata fin dalla culla dalle nutrici:

El Summario	*De Liberis* (p. 130)
« Prima adunque saranno solliciti i parenti di fare imparare buoni costumi a loro figliuoli e di guardare di male pronunciare loro parole, il che si fa molte volte per le nutrici le quali parlono così alli fanciulli e loro impa rono e le sequitano e quello che imparono così nella loro infantia e pueritia non sanno lasciare o dismenticare ».	« Prima igitur cura sit, ut statim puer tamquam mollis cera formetur, cum lacte enim ipso Chrysippus, ac etiam Plato, puerum formari praecipiunt. Quocirca initio illud cavendum est ne malam et corruptam pronunciationem condiscat puellulus, id quod non raro accidit nutricum causa, quarum nonnullae natura corrupte loquuntur: ... has imitant ipsi, ac cum ipso pene lacte errorem combibunt, et senes facti oblivisci nequeunt ».

Appare qui con evidenza il metodo usato da Curione di ampliare il tema trattato dal *Sommario,* facendo più espliciti riferimenti alle fonti umanistiche. Segue infatti subito dopo, come nel *De pueris* erasmiano, il passo tratto dalla Georgica virgiliana.

Il trattatello prosegue con un accenno al maestro di buoni costumi:

(38) *Una lettera della honesta,* cit., fol. H 4.
(39) Fol. H. 5.

El Summario	*De liberis* (p. 131)
« Et quando saranno pervenuti all'età di sei o sette anni el più tardo li manderanno alla scola di alcuno valente huomo e temente Dio ».	« Cum vero ad aetatem pervenerint, quae doctrinae capax fuerit, hoc est ad quintum, aut, ut maxime longius proferas, ad sextum annum, custodiae tradantur, sed maxime fideli et bonae».

raccomandando la dolcezza nel correggere gli errori dei fanciulli:

El Summario	*De liberis* (p. 132)
« Così bisogna guardarsi di spaventarli perché restano poi timidi e pavidi tutta la loro vita ».	« Quod sit, cum terrentur. Fiunt enim timidi et pavidi, meticulosique per omnem vitam ».

Fino a questo punto, tuttavia, siamo ancora rimasti all'interno dei luoghi comuni della pedagogia umanistica. Ma, come nel *Sommario*, anche Curione inserisce fin dalle prime battute la confessione di fede da insegnare ai fanciulli, traducendo letteralmente quella dell'operetta olandese e fondendola nella propria (40). Dal *Sommario* egli riprende anche la polemica contro i pellegrinaggi:

El Summario	*De liberis* (p. 147)
« Per tanto è molto da piangere la pessima consuetudine la quale è tra i christiani di correre in lontani paesi in peregrinatione e lasciono loro figliuoli e la donna e la casa senza capo e senza governo. Varebbe mille volte megiio che fosseno a casa e amaestrasseno loro figliuoli nella legge di Dio. Perché Dio non domanda che alcuno vadi in peregrinatione né mai ha comandato né appretiato, perché non è altro che incredulità, e mancamento di fede che ne fa correre di quà di là: e cercare Dio in uno certo luoco, el quale è equamente potente in ogni luoco ».	« Quare hic mihi arguenda est consuetudo detestabilis, quem hodie inter Christianos saevit. Peregrinationis ergo ignotas petunt regiones... relictis interim parvulis cum coniuge liberis domi, sine rectore et duce... Longe praestaret domi sedere, dulces liberos in doctrina Dei (ita ut praeceptum est) erudire. Deus enim nulli talia praecepit, neque unquam hanc errandi consuetudinem quaesivit, vel commendavit. Sed contra neque in deserto, neque in penetralibus, neque hic, aut illic, regnum suum esse, aut quaeri debere, diserte monuit. Verum ecce (inquit) regnum Dei intra vos est ».

Anche la polemica sul vestiario e sul partecipare a conviti e banchetti è mutuata quasi letteralmente dal *Sommario*, così come le osservazioni sulle attitudini e sulle debolezze dei figli, sulle differenze tra i vizi dei maschi e quelli delle femmine. Perfetta corrispondenza hanno, in questo contesto, anche i passi sul lavoro manuale, che tanto avevano colpito Cantimori:

El Summario	*De liberis* (p. 150-152)
« Gli faranno imparare una arte ad la quale haranno più la inclinatione e aptitudine di intelletto... e questo biso-	« Placet vero Spartanorum lex, ut pueri omnes artem aliquam fideliter discant, ad quam se magis rapi ac trahi

(40) La spiegazione del *Padre Nostro*, in particolare, comprende e traduce il testo del *Sommario*, di cui riprende ed amplia, tra l'altro, il concetto di Cristo come pane spirituale.

gna fare per tempo avanti che vadano alla scuola, perché vediamo communamente che scolari provetti si voglion mettere ad alcuna arte, ma diventano soldati o ociosi e discoli, e per ben che tu sia ricco, nientedimeno gli farai apprendere a tuoi figliuoli una honesta e fidele arte perché questo facendo occupano el tempo della gioventù e si guardano di ebrietà, ociosità, giuochi e altre male opere. Et se per alcuna fortuna venissino a povertà è buono di sapere alcuna arte per la quale possano guadagnare loro pane, e quando tale fortuna no gli accadesse anchora debbono sempre fare qualche cosa, per potere meglio aiutare i poveri, perché secondo la Scrittura nessuno debbe stare ocioso, perché lavorare è una penitentia aggiunta a tutto el mondo non da uno huomo ma da Dio doppo che Adam peccò, e chi non lavora non debbe mangiare secondo la Scrittura ».

natura persenserint. Id vero curandum est, antequam ad liberas lectiones et scolas maiorum artium gratia proficiscantur... quocirca opificum artes, quarum omne opus est in faciendo, aut augendo, dedignantur: et aut in armis, aut tesseris, aut amoribus, bonas horas perdere malunt. Quamobrem tametsi clarus dives que sis, nihilominus honestam aliquam artem illos iubebis discere. Sic enim aetas illa alioqui vaga et incostans continebitur: nec tam facile aleae, scortis, luxui, aliisque iuvenum pestibus indulgebit, et segniciem, atque ignaviam evitabit... Opes saepenumero fortuna et casus eripit homini... Verum ars certissima possessio est, quae semper et ubique te possit alere... quare si quo casu ad egestatem adigentur, tum conducet maxime, artem quampiam nosse cuius adminuculo vitam honeste degere ac tueri possint... Operandum etiam est ut vel ex opificio nostro aliquid suppetat, quod pauperi et inopi tribuamus, ut Paulus iubet. Nam et primus ille humani generis parens, quamquam in summa omnium rerum copia et deliciis esset a Deo constitutus, tamen praecepto divino statim laborare, et corpus exercere astringebatur: quod praeceptum non imminutum, sed auctum peccato fuit. Dei enim ipsius est vox illa: In sudore frontis tuae vesceris pane tuo ».

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Il capitolo del *Sommario* non costituisce per Curione soltanto un canovaccio, da riempire con la ricchezza dei suoi riferimenti classici ed umanistici. Il *De liberis* aderisce pienamente alle concezioni educative ed etiche del *Sommario,* tanto da conferire accenti del tutto originali al trattatello curioniano, all'interno della trattatistica pedagogico-umanistica cinquecentesca in Italia. L'influenza è tanto determinante che Curione, umanista raffinato e docente d'umanità, riprende senza sostanziali variazioni anche il passo del *Sommario* sulle letture adatte all'educazione dei fanciulli:

El Summario

« E accioché meglio tu possi fare questo tu ti guarderai di leggere alcune salvatiche historie di battaglie, di inamoramenti e altre fabule. Ma tu li comprerai di libri salutari come li santi Evangelii, le epistole di Santi Apostoli e brevemente el nuovo e antiquo testamento, cioè la santa Biblia nella lingua che la possano intendere ».

De liberis (pp. 156-157)

« Prohibeantur item penitus a turpi et obscoena poetarum, aliorumve scriptorum lectione: vice quorum auctores sacros, nempe Evangeliorum codicem, epistolas Pauli, coeterorumque apostolorum, et breviter vetus novumque Testamensum, hoc est sanctissima Biblia, dulcibus notis pius pater comparabit: idque ea lingua, quae ab eis intelligi possit: quando sacri libri iam in omnium pene gentium linguas versi, transfusique sunt ».

Soltanto in conclusione Curione attenua il rigorismo antierasmiano del *Sommario*, per aggiungere: « Neque vero vetamus, quin et alios legant, cum ad linguam perpoliendam, tum ad pectus civili doctrina informandum, et alios etiam de religione libros, modo illi ab his quos supra nominavi non dissentiant, modo quam purissimum doceant Christianismum ».

Sull'originalità di questo capitolo del *Sommario* si discuterà in altra sede. Interessa osservare per il momento soltanto che l'assimilazione quasi totale di questo capitolo nella versione del Curione testimonia da un lato come un personaggio della sua statura intellettuale ne desse una valutazione di grande originalità, nel contesto culturale italiano; dall'altro la traduzione quasi letterale che egli ne dà mostra anche la preoccupazione di conservare e trasmettere pressocché integralmente parte di un testo già al bando da anni.

L'operazione condotta da Curione non permette dunque più di considerare il *Sommario* prevalentemente un libretto di pietà riformata sulla giustificazione per fede. Il contenuto etico e pratico dovette avere anche in Italia una rilevanza particolare.

Due nomi di eterodossi italiani sono stati collegati al *Sommario:* il Mainardi ed il Curione. E' sufficientemente noto il rapporto tra i due. Curione si considerava discepolo del Mainardi: quando ero a Pavia — egli racconta nel *De amplitudine beati Regni Dei* — ed insegnavo pubblicamente le umane lettere, Mainardi, questo teologo « non minus sanctus quam doctus », predicava in pubblico ed in privato ed io mi nutrivo della sua santa e salutare dottrina (41).

Si tratta per il momento soltanto di indizi che permettono di illuminare, e di poco, gli itinerari di questo libretto. Per meglio definire quale peso culturale e spirituale esso abbia avuto in Italia, andrà ricercata la sua presenza e la sua diffusione soprattutto tra i gruppi ereticali italiani; e per capire come venisse letto, andranno in primo luogo meglio definite le caratteristiche dei gruppi che lo facevano circolare. Ed è questo, cui sono da tempo impegnata, il lavoro più massiccio da farsi.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

(41) Celio Secondo Curione, *De amplitudine beati Regni Dei. Dialogi sive libri duo*, Lutetiae, excudebat Robertus Stephanus typographus regius, 1554, p. 15.

Un'appendice senese dei processi contro la « Setta Giorgiana »

Nell'ambito degli studi sulla questione « Riforma italiana - Riforma in Italia », recenti ricerche hanno riportato alla luce un personaggio per molti aspetti avvolto ancora in un alone di mistero, svelandone peraltro l'importanza sia dal punto di vista del contributo dottrinale, sia da quello soggettivo della capacità di coagulare ed organizzare attorno alla sua persona il dissenso religioso.

A Giorgio Rioli, più noto come Giorgio Siculo, nato verso il 1516 o il 1517 in un paese dell'entroterra catanese, entrato nell'ordine benedettino nel 1534, Cantimori aveva dedicato un capitolo dei suoi « Eretici », collocandolo « nel quadro delle dottrine anabattistiche sulla giustificazione in ispirito e sulla rigenerazione spirituale per opera della sola grazia divina » (1). Cantimori, attingendo le informazioni biografiche da B. Fontana (Renata di Francia, voll. II e III, Roma 1883), e ricostruendo il corpus dottrinale del cassinese attraverso l'analisi della sua « Epistola [...] alli cittadini di Riva di Trento » (Bologna, A. Giaccarello, 1550), ne individuava l'importanza nel contesto del movimento riformatore italiano e non solo italiano, visto che le sue dottrine trovarono proseliti anche fra gli immigrati dei Grigioni, e perfino a Ginevra, causando un intervento censorio dello stesso Calvino. Nota è la posizione del Siculo contro la predestinazione luterana, contraria al concetto caro agli evangelici italiani dell'infinità della misericordia divina. Cantimori osservava nel Siculo elementi razionalistici e mistici analoghi a quelli presenti in Serveto, anche se privi del motivo antitrinitario: fiducia nelle possibilità della mente umana, fede nella grazia, e nell'efficacia del beneficio di Cristo. Tutti elementi validi a sottolineare, secondo Cantimori, l'indipendenza degli italiani dalle dottrine riformate d'oltralpe, delle quali, nel Siculo, rimaneva solo lo scritturalismo; assenti d'altronde, dalla dottrina del cassinese, quei motivi che erano proprii dell'anabattismo, quali la critica dei sacramenti, la negazione del dogma trinitario. Il Siculo si considerava direttamente ispirato da Dio, dal quale aveva avuto una visione di Cristo, ed intendeva portare le sue profetiche rivelazioni in seno al Concilio, a Trento. Venne invece arrestato a Ferrara, inquisito, e, pochi

(1) Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, pp. 57-70.

mesi dopo, impiccato senza tante cerimonie a un'inferriata del carcere, di nottetempo, il 23 maggio del 1551. Gli inquisitori non si accontentarono di aver tolto di mezzo un ingombrante visionario, ma a lungo ancora si preoccuparono di ricercare e di far scomparire le sue opere, che, a quanto pare, non si limitavano alla sola « Epistola », la quale anzi era stata sulle prime accolta come un contributo antiprotestante; sappiamo che la ricerca dei suoi libri era in corso ancora dieci anni dopo la scomparsa del loro autore, a testimoniare come la diffusione delle sue idee costituisse un fenomeno inquietante. Dall'esame dell'« Epistola » Cantimori ricavava anche l'impressione di un motivo che definiva « forse la prima formulazione consapevole del fondamento religioso dell'atteggiamento degli italiani di fronte alla Chiesa e all'Inquisizione », un atteggiamento definito con il termine « nicodemismo ».

Dunque il Siculo aveva fatto proseliti; sulla questione dei suoi seguaci, ovvero sulla setta « giorgiana » torna nel 1966 Ginzburg, con un articolo dedicato a due episodi di profetismo cinquecentesco. Il Siculo aveva fatto cenno, nell'abiura poi ritrattata resa nel marzo del 1551, ad un altro libro, chiamato « libro maggiore », il contenuto del quale dimostrerebbe come il benedettino, nell'ulteriore elaborazione delle sue opinioni, sarebbe pervenuto proprio a conclusioni di cui Cantimori aveva ravvisato la mancanza nell'« Epistola »: la negazione dei sacramenti, del dogma trinitario, le teoria del sonno delle anime dopo la morte.

Questo « libro maggiore » — che è con ogni probabilità quello a cui davano la caccia gli inquisitori — non ci è pervenuto, ma la sua esistenza oltre che testimoniata dal Siculo stesso, è confermata nell'abiura resa a Ferrara il 15 gennaio 1551 dall'umanista ferrarese Nascimbene Nascimbeni, che aveva ospitato in casa propria il Siculo, di cui condivideva le opinioni, e con il quale era stato arrestato e incarcerato nel settembre del 1550. Il Nascimbeni in prigione rinnegò le « eresie » del maestro, enunciate « in eius libro maiore, in tractatu de iustificatione, [...] ac in aliis eius scriptis ». Benché sospettato « vehementissime » di eresia, fu, dopo l'abiura, condannato ad una pena mite, diremmo agli arresti domiciliari, e poté continuare a leggere nello studio ferrarese fino al 1557, dopodiché si trasferì a Reggio, quindi a Ragusa, dove rimase dal 1561 alla fine del 1569, quando, all'improvviso, si recò a Venezia e si consegnò alle autorità del sant'Uffizio, cui affidò un memoriale in cui elencava i capi dell'eresia a cui aveva aderito vent'anni prima, ed i nomi di tutti i « complici » di cui era in grado di ricordarsi.

Un'altra testimonianza sul corpus dottrinale del Siculo quale doveva essere raccolto ed esposto nel famoso « libro maggiore » l'abbiamo, oltre che nei suddetti memoriali del Nascimbeni, nell'abiura, resa probabilmente nel 1568, da un altro benedettino, don Antonio da

(2) CARLO GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in « Rivista Storica Italiana », LXXVIII, 1966, pp. 184-227.

Bozzolo: qui ritroviamo elencati i capi dell'eresia « giorgiana », rivelati al Siculo da Cristo stesso, quando gli era apparso; negazione della validità del battesimo, cerimonia superstiziosa: rifiuto dell'eucarestia in sé « inventione diabolica maladetta, et piena d'inganni »; negazione della validità della confessione, resa inutile per il beneficio di Cristo, e via di seguito, cassando tutti i sacramenti come istituzioni dell'uomo e non di Dio. La condanna colpisce la Chiesa intera, dal papa ai teologi, compreso Agostino e Ambrogio, il culto dei santi, quello della vergine, il purgatorio; il Siculo nega anche l'inferno, poiché, dopo la morte, le anime « dormono » fino al giorno del giudizio universale. Viene ribadita la salvezza per sola fede, per concludere con la refutazione della trinità; Ginzburg ci fa osservare come da una siffatta « summa » dottrinale siano assenti tracce di accenno alla prassi nicodemitica, come di ogni motivo polemico antiprotestante.

La serie di processi di cui quello di Antonio da Bozzolo fa parte, inferse un duro colpo al gruppo dei « giorgiani », e fece vittime illustri, fra cui il medico Francesco Severi: questi era stato inquisito una prima volta con ogni probabilità nel 1550-51 assieme al Siculo ed al Nascimbeni, poi di nuovo nel 1568, ed in questa occasione aveva reso una falsa testimonianza, dichiarando di non aver mai abiurato in precedenza. Egli confidava probabilmente nel fatto che pochi anni prima il Nascimbeni era stato nuovamente inquisito, ma poiché non si era ritrovato l'incartamento del suo precedente processo, egli ne aveva approfittato per sfumare notevolmente le proprie responsabilità. Convinto che gli atti dei processi del 1550-51 fossero dunque andati perduti, il Severi mentì agli inquisitori, ma non ebbe la stessa fortuna del Nascimbeni: il suo processo saltò fuori, determinandone la condanna a morte e l'esecuzione.

La disavventura capitata al Severi giunse con ogni probabilità alle orecchie del Nascimbeni a Ragusa: dunque gli atti dei processi del 1550-51 erano riapparsi, ed occorreva agire d'anticipo se non si voleva fare la fine del medico di Argenta. Questo spiegherebbe il fulmineo ritorno dell'umanista ferrarese da Ragusa, il suo costituirsi a Venezia e lo zelo con cui riempì il suo memoriale e le successive deposizioni di tutte le notizie in suo possesso, compreso l'elenco dei nomi dei « complici ».

Fra questi nomi fanno spicco quello di Luciano degli Ottoni e quello di Benedetto Fontanino, l'autore, secondo quanto Ginzburg è in grado di ricostruire grazie alla testimonianza del Nascimbeni, dell'anonimo « Beneficio di Cristo » (3). Don Luciano e Don Benedetto avrebbero collaborato alla « traduzione » rispettivamente in latino ed in buon italiano degli scritti del Siculo. Sull'importanza di questi due personaggi della cultura cassinese non è necessario soffermarsi: ci limiteremo ad osservare che essa imprime un rilievo ancor maggiore alla personalità del visionario benedettino, capace di affascinare con

(3) Carlo Ginzburg e Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza*, Torino 1975, sui rapporti fra il Siculo, il Fontanino e il degli Ottoni specificamente, pp. 167-176.

la sua carica di fervore mistico uomini di un livello culturale di tanto superiore al suo. Ma dal memoriale del Nascimbeni, che dopo la morte del Siculo era rimasto a lungo tra la speranza che si compissero le sue profezie ed il timore che tutto fosse invece vana illusione, veniamo a conoscenza di un episodio che ci illustra perfettamente quanto quel clima di attesa messianica che il profeta era riuscito a creare attorno a sé non si fosse spento con la sua morte, ma fosse mantenuto acceso e vivido attraverso la fitta rete di relazioni intrecciata fra i suoi seguaci, religiosi e laici, che negli anni successivi al 1551 costituirono l'ossatura di quella che si definisce la « setta giorgiana ».

Si tratta dell'impostura di don Stefano, un benedettino un po' esaltato ed un po' ciarlatano, che verso la fine degli anni cinquanta, approfittando appunto della situazione di attesa e di disorientamento in cui versavano, come il Nascimbeni, gli altri seguaci del Siculo, riuscì a mettersi al centro dell'attenzione degli epigoni « giorgiani », millantando prima d'aver ricevuto una visione apocalittica, poi addirittura d'esser figlio di Dio, che lo aveva mandato in terra perché, con l'aiuto del re di Francia, operasse nientemeno che la conversione dei Turchi. Le aspettative del gruppo erano al culmine, ed i cavalli già sellati per partire alla volta della Francia, quando, con classico colpo di scena, il benedettino impostore viene smascherato proprio dal Nascimbeni — è questa comunque la versione di quest'ultimo — e, pentito, ammette la propria colpa. A parte il lato grottesco, l'episodio rivela emblematicamente la temperatura del momento.

Uno studio più recente di Adriano Prosperi ci offre un'altra dimensione del fenomeno giorgiano, quella internazionale: recuperando un lavoro precedente ed ampliandolo grazie al reperimento di nuovi documenti, l'articolo illustra i rapporti veramente singolari che legarono il Siculo ad un gruppo di studenti spagnoli di teologia del Collegio di San Clemente a Bologna, sottolineando ancora una volta il fascino fuori del comune che il visionario benedettino doveva esercitare su chi aveva relazioni con lui, se la sua personalità era in grado di soggiogare intelletti di gran lunga superiori al suo, almeno come preparazione teologica e come livello culturale in genere, e di inclinarli verso le proprie opinioni religiose, cosa sulla quale concordano unanimemente tutte le testimonianze (4).

L'intervento dell'inquisizione bolognese aveva avuto ragione del gruppetto degli studenti spagnoli, che subirono tra il 1553 ed il 1554 un processo, al termine del quale se la cavarono con un'abiura: da un lato la reticenza degli inquisiti, dall'altro il non voler calcare la mano da parte dell'inquisitore, fecero sì che le conseguenze fossero blande — ma uno di loro fu costretto a lasciare il Collegio. E qual-

(4) ADRIANO PROSPERI, *Un gruppo ereticale italo spagnolo: la setta di Giorgio Siculo*, in « Critica storica », 19, 1982, pp. 335-351; su questo episodio e sul soggiorno bolognese del Siculo vedere anche ANTONIO ROTONDÓ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in « Rinascimento », XIII, 1962, pp. 125-26, 141-43, 153-54.

che anno più tardi il Severi, nella sua deposizione, ricordava il nome di uno di loro, che aveva proseguito la sua attività di seguace della « setta giorgiana » a Ferrara, anche dopo il processo bolognese, nel 1559. Si dimostrava ancora una volta come l'insegnamento del Siculo avesse radici profonde e tenaci, che si erano estese e ramificate in due direzioni: all'interno dell'ordine benedettino, avvolgendo personaggi di grande rilievo intellettuale, come il già ricordato Luciano degli Ottoni ed il cuo confratello Isidoro Chiari, ed all'esterno del chiostro, nella società laica, coinvolgendo personaggi di diverso ordine sociale, dai medici ai letterati ai semplici maestri di scuola. Torna opportuno ricordare ancora una segnalazione di Ginzburg a proposto di un intervento del cardinale Giovanni Maria del Monte, futuro papa Giulio III, presso degli Ottoni, affinché si prodigasse in favore di don Benedetto Fontanini, imprigionato a Padova.

Sulla « setta giorgiana », in particolare sul personaggio di Francesco Severi torna in un recente articolo Renato Raffaelli, che, tracciato un ritratto del medico, dell'uomo di lettere cultore del greco, del latino e della poesia, si sofferma a lungo sulla sua tragica vicenda processuale, mettendola in relazione con quella del « complice » Nascimbeni (5). Pur senza produrre materiale nuovo, l'articolo sottolinea un paio di aspetti interessanti della vicenda del Siculo, collegandone la presenza a Ferrara con l'attività che nello stesso tempo andava svolgendo in terra veneta il gruppo anabattista che fu oggetto della delazione del Manelfi, e anche con quella del Tiziano, che tra il 1549 ed il 1550 si era stabilito a Finale, il paese di provenienza di due seguaci del Siculo, Scurta e Gnolo, con i quali potrebbe aver avuto rapporti. Raffaelli traccia anche un'ipotesi interessante sull'analogia delle vicende processuali del Severi e del Nascimbeni, secondo la quale essi avrebbero capito di poter fare affidamento sulla complice condiscendenza dell'inquisitore del 1551, fra' Papino. Di questi solo dopo la sua morte si venne a conoscenza delle implicazioni ideologiche nella dottrina giorgiana, della quale sarebbe stato anch'egli un seguace: come ben doveva sapere il Duca Ercole II, che lo aveva fatto chiamare come confessore di Renata di Francia, e che non appena ebbe appreso della sua morte si affrettò a dar disposizioni affinché si facessero sparire dalla sua cella le prove più compromettenti, come appunto « quel libro di frate Giorgio Siciliano che fu impiccato a Ferrara, se vi sarà ».

Infine, un recentissimo saggio sui rapporti tra l'ordine dei benedettini e la Riforma è stato pubblicato da Barry Collett (6), che al Siculo ed alla sua eresia dedica un capitolo, nel quale si propone di dimostrare come il corpo di tali dottrine fosse generato all'interno del movimento cassinese, e, pur con le sue punte radicali — definite da Collet « dottrina monastica esagerata » — nel contesto del tradiziona-

---

(5) RENATO RAFFAELLI, *Notizie intorno a Francesco Severi*, in « Studi Urbinati », B3, anno LVI, 1983, pp. 106-136.

(6) BARRY COLLET, *Italian benedectine scholars and the Reformation*, Oxford 1985, pp. 213-245.

le impegno del monachesimo cassinese nello studio e nella discussione dei testi biblici, prima di deviare verso conclusioni assolutamente eterodosse. Questo spiegherebbe il cospicuo coinvolgimento nelle dottrine giorgiane di tanti e tali esponenti dell'ordine, dai più illustri ai più oscuri.

Collet ricostruisce l'itinerario dottrinale di Giorgio Siculo sulla base dell'analisi dei suoi scritti nel contesto della produzione teologica cassinese: la già nota « Epistola » del 1550, ed un secondo libro, che Collet ha ritrovato nella biblioteca della Duke University, North Carolina, e che sarebbe quello cui alludeva il Nascimbeni e che chiamava « De iustificatione », ma il cui titolo è « Espositione nel nono decimo e undecimo capo della epistola di San Paolo a li Romani » edito anch'esso per Anselmo Giaccarello a Bologna nel 1550. Secondo Collet l'eresia giorgiana nascerebbe non solo e non tutta dalla visione di Cristo, ma anche dallo sviluppo di motivi peculiari alla tradizione patristica greca cara all'ordine cassinese. Infatti il Siculo tratta la questione della salvezza impugnando la dottrina luterana della predestinazione, interpretando che quest'ultima debba intendersi estesa a tutti gli uomini, nel senso che Dio misericordioso avrebbe « preordinato » la fede, e quindi la salvezza, la giustificazione dell'intera umanità; questi temi erano patrimonio comune al pensiero teologico cassinese, che li aveva mutuati da quello dei Padri di Antiochia, come è specialmente evidente nell'opera di Luciano degli Ottoni.

Insomma, Giorgio Siculo non avrebbe fatto altro che accentuare tendenze già presenti nella teologia benedettina, enfatizzandone alcuni momenti sino a sconfinare nell'eterodossia: l'« Espositione » è il frutto dell'insegnamento tradizionale ricevuto dal Siculo in monastero: mitigato e smussato, laddove mostra le punte più aspre, dalla attenzione vigile e paterna di Ottoni e di quanti altri attendevano alla traduzione degli scritti del benedettino « illetterato » dal siciliano in latino ed in volgare.

Nell'« Epistola », in cui viene ripresa la polemica contro la predestinazione, e ancora riecheggano i motivi del pensiero cassinese, particolarmente quali vengono elaborati da Ottoni in un commentario a Crisostomo, Collet ravvisa già i sintomi di uno sviluppo dell'ideologia cassinese nell'eresia pelagiana, e si addentra con molta attenzione nell'esame dello scritto del Siculo, per dimostrare quanto egli si vada allontanando dall'insegnamento recepito in monastero e proceda verso un'interpretazione della pietà ben diversa da quella elaborata dai benedettini: la religione del Siculo è legalistica, rimuove l'introspezione profonda e sottile dell'anima umana per soppiantarla con un'esigenza di rigore etico che si riflette nell'obbedienza a Dio, nella virtù, nelle opere grate agli occhi di Dio. Per il Collet questa interpretazione si deve ad una cattiva assimilazione della patristica adoperata per esporre una versione pelagiana della teologia giuridica latina.

Queste prime due opere non crearono problemi al Siculo, in quanto costituivano una confutazione della dottrina protestante, e lettori

forse frettolosi non vi ravvisarono niente di sospetto: fu dopo la scrittura del « libro maggiore », in cui oltre alle ormai consuete dottrine pelagiane introdusse temi comuni al protestantesimo ed alle sue filiazioni più radicali, quali la negazione dei sacramenti, del purgatorio e della trinità, che cominciarono, come sappiamo, i suoi guai.

In conclusione, dall'analisi di Collet esce del Siculo un ritratto alquanto diverso da quello che ne aveva tracciato quasi mezzo secolo fa Cantimori: per Collet, il Siculo aveva dunque il suo retroterra culturale nell'insegnamento monastico cassinese; la sua dottrina della salvezza segue la falsariga di quella tradizionale della congregazione, enfatizzando le virtù monastiche e utilizzando l'apparato di studi biblici dell'ordine. Nondimeno, egli ne dette una versione distorta dalla sua esigenza ossessiva di rigida obbedienza a Dio e di perfezione, orientandosi verso una religione di regole, di soggezione e di punizione, che Collet definisce « latina, oppressa dalla colpa, e puritana », che tradendo le origini patristiche greche finisce per assomigliare al « misticismo razionalista » o « anabattismo » della metà del XVI secolo.

Il 10 febbraio del 1569 il cardinale Scipione Rebiba inviava a padre Pietro di Saronno, Inquisitore generale dello Stato di Siena, una lettera con la quale accompagnava un verbale di deposizione rilasciata da un monaco benedettino originario di Brescia a carico di un confratello che si trovava, in quel momento, inquisito a Siena.

Si trattava della deposizione di don Giulio da Brescia, il quale, nel quadro di una indagine dai contorni evidentemente più ampi, era stato interrogato pochi mesi prima, nel novembre del 1568 a Bergamo. Nella lettera il Rebiba si limitava a raccomandare che a Siena, nell'interrogare il benedettino, venisse usata « ogni diligentia per cavarne la verità, et complicità di quei tali, che si congregavano insieme, et si comunicavano con fette di cervellati ». Dal messaggio del Rebiba non apprendiamo altri particolari che spieghino l'interessamento di tanta autorità ad un caso che di per sé avrebbe dovuto essere di competenza delle autorità periferiche locali, pur nella gravità del vilipendio di sacramento. La « cervellata » è un tipo di salsiccia, prodotta ancor oggi nel napoletano. Ma « quei tali » erano invero monaci benedettini del monastero di Santa Giustina in Padova, ed i fatti in oggetto risalivano a molti anni addietro.

Don Giulio da Brescia era un uomo di circa quarant'anni, monaco da quindici e da circa quattro residente nel monastero di Pontida. L'interrogatorio ce lo presenta cultore d'uno strano passatempo: per fuggire l'ozio, si diverte ad intrecciare reti. Ma appena l'inquisitore affronta il vivo della questione, saltano fuori due nomi che, associati, ci permettono subito di orientarci sul terreno della vicenda. Alla domanda se conosca don Stefano da Brescia e don Antonio da Bozzolo, don Giulio risponde affermativamente. Il primo lo ha conosciuto a Brescia, il secondo a Mantova. Di don Stefano aveva opinione poco lusinghiera, ritenendolo uomo « di debil intelletto et di poco giudicio » ancorché

poi, sulla sua condotta morale non avrebbe saputo « dire un peccato veniale ». La stranezza di don Stefano consiste in un episodio, quando era intervenuto a sproposito in mezzo ad un'omelia, ed era stato prontamente redarguito del padre priore. Invece di don Antonio aveva stima, e la notizia degli errori in cui era caduto e che aveva confessato all'Inquisizione lo aveva molto colpito.

Quindi ci troviamo nel bel mezzo dell'inchiesta che porta, tra il 1568 e il 1570, allo smantellamento ed alla liquidazione della « setta giorgiana ». Don Antonio da Bozzolo aveva già reso la sua abiura all'inquisizione ferrarese; don Stefano è, senza dubbio, lo stesso del quale a lungo ci aveva parlato il memoriale del Nascimbeni: è l'impostore che, alcuni anni dopo la morte del Siculo, aveva raccolto attorno a sé un certo numero di suoi seguaci, inserendosi come elemento di coagulo del gruppo nella atmosfera di attesa messianica della realizzazione delle profezie del benedettino siciliano, fino a venire smascherato dal Nascimbeni con un drammatico confronto, a conclusione di una vicenda che rappresenta adeguatamente il clima di mistica aspettativa che circondava il Concilio di Trento, nonché la consistenza e la vitalità del gruppo ereticale che si riconosceva nelle dottrine del Siculo.

La comparsa di questi primi due nomi ci permette dunque di comprendere molto di più, sull'importanza dell'inchiesta, di quanto non venga lasciato trasparire nella laconica comunicazione del Rebiba. Ci consente cioè di collocare l'interrogatorio del benedettino nel quadro più ampio dei processi che verso la fine degli anni sessanta liquidarono definitivamente il gruppo giorgiano, ricostituito e rianimato ancora dopo quasi un ventennio dalla morte del Siculo, e che rivelarono agli inquisitori quanto ampio fosse il consenso raccolto dalle sue dottrine tra monaci e laici, e come numerosa e ramificata fosse la congregazione dei suoi seguaci.

Infatti, nella prosecuzione dell'interrogatorio, don Giulio non lesina i nomi dei religiosi che gli risulta facessero causa comune — o almeno fossero in relazione — con i primi due, don Stefano e don Antonio. Un don Bonifacio, un don Pietro, un don Lucillo Martinenghi, tutti e tre da Brescia, si incontravano con don Stefano per esporgli i proprii dubbi sulle Scritture, per ottenere da lui un parere illuminante. Viene fatto di osservare qui che don Stefano, per essere uomo di « debil intelletto », godeva di una singolare autorità. Del gruppo dei visitatori di don Stefano facevano parte anche laici, fra i quali un medico, di cui purtroppo don Giulio non conosce il nome, che era di Brescia, e che soleva andare e leggere logica nel monastero di San Faustino (7).

Il nome successivo che viene fatto è quello di don Giacomo Coppino Mantovano, conosciuto nel convento di San Benedetto a Manto-

(7) Sull'identificazione dei personaggi corrispondenti a questi nomi e a queste indicazioni, come di quelli i cui nomi verranno citati più avanti, non mi sono soffermato nell'ambito di questo lavoro, ripromettendomi altresì di approfondire la questione in seguito.

va; si era al tempo di don Luciano, crediamo si possa intendere si tratti di Don Luciano degli Ottoni, quindi anteriormente al 1552, anno della sua morte. Era stato don Giacomo, « il quale viveva et se delettava di vivere in spiritu libertatis », a raccontargli che alcuni monaci si riunivano da qualche parte nel monastero di San Benedetto, e facevano la comunione con fette di cervellato; lui, che allora era molto giovane, e stava nel monastero di Sant'Eufemia, non vi aveva mai partecipato, ma solo lo aveva sentito raccontare da altri.

Don Giulio non è neppure in grado di ricordare i nomi di quanti si diceva facessero parte di quel gruppo, fatta eccezione per un don Gregorio mantovano, che però era morto « fuora della religione ». Però un paio di volte un confratello lo aveva invitato ad entrare nella compagnia di quelli che don Giulio chiamava « Christiani novelli », ricevendone sempre — naturalmente — un deciso rifiuto, perché il giovane monaco intendeva seguire la sua strada. Il confratello tentatore si chiamava don Eliodoro, e faceva parte del gruppo di don Stefano: possiamo identificarlo con il monaco citato nella deposizione del Nascimbeni che insieme ad altri due avrebbe curato la stampa del libro « de iustificatione » e di parte del cosiddetto « libro maggiore ». Don Eliodoro fu ancor quello che, alla lettura della lettera del Nascimbeni che smascherava don Stefano, si slanciò su quest'ultimo con un pugnale sguainato gridando « ha traditore, tu mi hai assassinato ». Interrogato se fosse al corrente di altre riunioni di tal genere, nel suo monastero di Sant'Eufemia o in altri, don Giulio rispose che non sapeva nient'altro.

La sua deposizione venne considerata soddisfacente dagli inquisitori, che lo rimandarono a Pontida (8), non prima d'avergli imposto il silenzio assoluto, suggelato da un solenne giuramento, « et sub pena (sic) executionis ».

Ai primi di febbraio del 1569 comparve di fronte all'inquisitore generale dello Stato di Siena, Pietro Fusi di Saronno, il monaco benedettino Giacomo Coppino di Santa Giustina di Padova, ordinato quarant'anni prma sacerdote in San Benedetto di Mantova. La persona che avrebbe raccontato a don Giulio la faccenda delle salsicce fu interrogata, subito dopo le prime domande di rito, se fosse a conoscenza del fatto che alcuni monaci del suo monastero si riunissero « in derisum alicuius sacramenti », e se non vi fosse stato anch'egli presente.

La risposta del Coppino fu abbastanza elusiva, forse anche perché la domanda così com'era formulata non sembrava riferirsi a fatti precisi, o forse perché era un uomo anziano, e la memoria di fatti avvenuti quasi vent'anni prima poteva essere ormai vaga. Egli disse di ricordare che, al tempo di don Luciano, aveva sentito raccontare che nel monastero di san Benedetto a Mantova era stata forzata la porta della cella di un don Valeriano da Cremona, ed erano stati rinvenuti dei libri proibiti, che vennero poi bruciati, mentre il loro detentore

(8) Carlo Ginzburg, *art. cit.*, pp. 222 e 224.

era stato ricercato, finché si era saputo che aveva trovato rifugio in Valtellina. Ma in quel tempo egli si trovava a Venezia, nel monastero di San Giorgio Maggiore; qui aveva sentito parlare anche di Giorgio Siculo e delle sue visioni, e che voleva recarsi a Trento al Concilio per parlare col cardinale Pole, così come gli aveva comandato Cristo. Quale fosse il contenuto del messaggio al Pole il Coppino lo ignorava, ma sapeva per certo che vi fosse andato, prima di finire impiccato a Ferrara. Curiosamente, don Giacomo ricorda molti dei nomi dei suoi seguaci, che si trovano adesso in prigione a Bologna: un don Theofilo da Redoldesco, ed un don Costantino da Mantova, che non conosciamo, e tre personaggi già noti, e cioè don Antonio da Bozzolo, don Pietro da Brescia, e don Lucillo (Martinenghi, evidentemente), quest'ultimo in carcere a Brescia. Son tre nomi che abbiamo incontrato anche nella deposizione di don Giulio. Coppino conosceva anche don Stefano, e di lui condivideva l'opinione poco lusinghiera che abbiamo già sentito da don Giulio: che fosse un individuo psichicamente labile, « spiritato perché fa molte actioni proprie da spiritato come quando si alza il santissimo sacramento fa molti storcimenti del corpo e della testa, tal hora soffia toccandosi di qua et di là, il petto, et altri atti simili ». A questo proposito, anche il Coppino raccontò l'aneddoto già riferito nella deposizione di don Giulio, quando don Stefano era intervenuto a sproposito durante l'omelia ed era stato zittito dal padre priore: l'episodio viene raccontato quasi con le stesse parole: « dicendosi il mattutino e mentre si dicevano l'orationi del noturno si levò impiedi, e disse ai monaci *Audite verbum domini* e li fu posto silentio dal superiore che era in choro ». Qual'era la parola del signore che lo « spiritato » don Stefano intendeva annunciare ai confratelli? E che significavano le grottesche reazioni di insofferenza del frate davanti all'elevazione del calice? Né don Giulio, che ne fu per caso testimone, né don Giacomo, cui sono state riferite, si pongono questi interrogativi, e neppure gli inquisitori sembrano interessati a saperne di più: forse per tutti era sufficiente la confessione di Antonio da Bozzolo, laddove l'eucarestia era definita invenzione « diabolica, maladetta, et piena d'inganni a nostra confusione, cicità et dannatione infernale ».

Eppure Coppino è a conoscenza di molti fatti, e di molti nomi: niente sa di quanto accadeva in Mantova — dov'era anche lui — ma è al corrente delle riunioni che si tenevano in Brescia, tra don Stefano ed altri frati, fra cui don Eliodoro, il quale sarebbe poi uscito dall'ordine, don Lucillo Martinenghi, don Bonifacio e don Pietro, tutti e tre bresciani, gli stessi di cui ha riferito don Giulio precedentemente, e un altro bresciano, don Faustino dell'omonimo monastero, il cui nome è presente anche nel memoriale del Nascimbeni del 7 gennaio 1570, assieme a quello di don Eliodoro.

L'oggetto di tali riunioni, secondo don Giacomo, erano le sacre scritture; che altro poi potessero fare tra di loro i frati, questo lo ignorava: poco convinto di questa risposta l'inquisitore ripeté la do-

manda se nel monastero mantovano qualcuno avesse compiuto atti « in contumeliam alicuius sacramenti ». Ma ancora la risposta del Coppino fu negativa; del resto in Mantova egli era rimasto pochi anni, e poi non era tipo da avere simili curiosità, a meno che proprio « non mi venghano alle orecchie et quando io le sapesse securamente io le direi con 100 bocche si tante ne havessi ».

Gli venne allora chiesto se conoscesse Giulio da Brescia: rispose che conosceva un don Giulio de' Mazzi, bresciano, del monastero di San Iacopo a Pontida, ma non aveva mai parlato con lui di quelle riunioni tenute a San Benedetto in Mantova, proprio perché non ne sapeva niente. Ma una risposta così reticente dovette dipingere sul volto dell'inquisitore un'espressione tutt'altro che benevola, dato che l'inquisito si affrettò ad aggiungere a propria giustificazione una spiegazione che a noi suona ancor più pretestuosa: evidentemente, per metterlo con le spalle al muro, l'inquisitore gli aveva sventolato davanti la deposizione di don Giulio. Il Coppino allora tirò fuori una fragile argomentazione: egli aveva un fratello, di nome Graziano, il quale aveva dimorato in San Benedetto più a lungo di lui, e potrebbe aver conosciuto don Giulio, e con lui aver parlato di quelle riunioni, mentre don Giulio potrebbe aver equivocato sui nomi. Peccato però che il fratello Graziano non potesse confermare l'equivoco, essendo morto due anni prima. Stando così le cose, l'inquisitore gli domandò ancora se avesse mai risieduto nel monastero di Sant'Eufemia, e se vi avesse avuto colloqui con don Giulio a proposito di quelle riunioni; il Coppino era sì stato per breve tempo in quel monastero, ma non vi aveva incontrato don Giulio, il quale si trovava allora in San Faustino. A questo punto la situazione cominciò a farsi pericolosa per don Giacomo, che fu severamente ammonito a dire la verità su quanto sapeva delle riunioni in San Benedetto di Mantova: poiché però egli insisteva sulla sua posizione, l'interrogatorio fu sospeso, e l'udienza rimandata, per dar modo al frate reticente di pensarci bene su. Intanto gli fu imposto il silenzio, con un solenne giuramento.

Qualche tempo dopo il monaco fu richiamato, e gli fu chiesto se avesse ben riflettuto sull'opportunità di dire la verità; egli ci aveva « pensato e ripensato molto bene », finché la memoria gli si era un po' rinfrescata. E raccontò che una volta era stato don Giulio a confidargli di essere stato invitato ad un « contrabando, come noi usiamo dire qui quando alcuno dei monaci si riducano a magnar carne fuor del ordine », ma, come il Coppino ebbe inteso che ad invitarlo era stato don Theofilo, allora gli consigliò, poiché era un confratello giovane e semplice, di non imbrancarsi con elementi che erano « già scoperti per persone di vita licentiosa e sospetti circa le cose della fede ». Alla domanda se del gruppo dei « licentiosi » facesse parte anche don Eliodoro, Coppino rispose senza esitazione di no, perché a quel tempo Eliodoro aveva già lasciato l'abito per un posto di cantore nella cappella imperiale. Quindi il gruppo dei « sospetti circa le cose della fede » teneva queste sciagurate riunioni ancora dopo l'avventura di don Ste-

fano; ma l'oggetto di queste riunioni, per quanto giurava di saperne l'anziano don Giacomo, non andava oltre l'episodio del « contrabando », anzi, una volta don Gregorio Martinengo gli riferì di un capretto, mangiato di giovedì santo, nel convento di San Benedetto a Mantova. Né lui aveva voluto sapere chi fossero gli autori del fattaccio, né don Gregorio avrebbe più potuto raccontarlo, poiché nel frattempo era morto. Insomma, la storia delle comunioni fatte con le salsicce non trovò conferma, ed il Coppino, pur consapevole del rischio che correva, continuò a negare di averne mai sentito parlare. Eppure la deposizione di don Giulio, che lo aveva chiamato in causa, parlava chiaro: anche l'inquisitore doveva essere assai poco convinto delle dichiarazioni di don Giacomo. Del resto, scorrendo ancora una volta la sua deposizione, non ci si può liberare dalla sensazione che il monaco la sapesse molto più lunga di quanto fosse disposto ad ammettere. Egli mostrava di essere al corrente di molti fatti, e di conoscere molti personaggi coinvolti nell'attività della « setta giorgiana »: ma si può anche osservare che ormai la vicenda dei seguaci del Siculo era al vaglio dell'inquisizione, ed i suoi risvolti erano quasi di pubblico dominio, specialmente fra i confratelli dell'ordine cassinese, in seno al quale era scoppiato lo scandalo (don Giulio era a conoscenza dell'abiura di Antonio da Bozzolo, se ne deplorava le opinioni). Ed è probabilmente sotto questo aspetto che va interpretato questo stralcio d'inchiesta che nasce da un sentito dire per finire, probabilmente, nel nulla: l'inquisitore, che supponiamo scettico nei confronti delle assicurazioni del Coppino, decise peraltro di sospendere l'interrogatorio, e, dopo avergli imposto il rituale giuramento di mantenere il silenzio, lo lasciò andare. Non ci risulta che l'indagine abbia avuto un seguito.

Non sappiamo che fine abbia fatto l'anziano don Giacomo Coppino, se se ne sia tornato in pace al convento o se si sia ritrovato ancora coinvolto nelle indagini sulla « setta giorgiana »: certo è però che il suo interrogatorio aveva comunque rivelato assai di più quanto egli stesso — che pur compariva in qualità di testimone, non di imputato — con tutte le sue reticenze e le sue risposte elusive non intendesse dare a credere di sapere. E d'altronde un episodio, pur considerato di estrema gravità, come un vilipendio di sacramento, non sembrerebbe da sé stesso in tale importanza da giustificare l'intervento di tante autorità, quando avrebbe potuto, crediamo, restare competenza della giurisdizione locale: infatti, anche se costituisce il cardine attorno al quale ruota l'intelaiatura dell'inchiesta, non tanto la sua soluzione ci pare venga perseguita, quanto la sua utilizzazione come strumento funzionale ad una strategia di maggiore ampiezza. Una strategia mirante a ricavare nomi, luoghi e date, anche in ordine sparso, a volte in modo incidentale, utili per essere collocati come tessere complementari nel mosaico il cui disegno è già ben presente nella mente di chi conduce l'inchiesta. Elementi magari secondari, ma preziosi per stabilire o confermare collegamenti e coincidenze necessari per la ricostruzione di una trama molto più complessa ed articolata,

che va facendosi sempre più precisa man mano che si scopre la presenza, la consistenza e la vitalità di un gruppo ereticale che si pensava di aver già liquidato vent'anni prima, quando ne era stato impiccato il capo, il profeta.

E' assai probabile quindi che il materiale di questa inchiesta sia servito nella contemporanea istruzione dei processi ferraresi e veneziani che si svolsero tra il 1568 e il 1570 contro gli epigoni della « setta giorgiana », e che videro fra le vittime più illustri il Severi e il Nascimbeni: è in questa luce che crediamo di poter interpretare il significato di questo singolare documento.

CLAUDIO MADONIA

APPENDICE 1

Archivio di Stato di Siena
Notarile Antecosimiano 2777

Lettera del cardinale Scipione Rebiba all'Inquisitore generale dello Stato di Siena padre Pietro da Saronno (9).

Reverendo padre come fratello in Christo. Havrete con questa nostra una depositione di Don Giulio da Brescia monaco nero, qual vi si manda, acciò ve ne serviate in essaminare don Giacomo Cobino del medesimo ordine, che hora si trova costì nel loro monasterio di santo Eugenio. Però vi si raccorda ad usarvi ogni diligentia per cavarne la verità, et complicità di quei tali, che si congregavano insieme, et si comunicavano con fette di cervellati, sì come vedrete meglio in essa depositione; non mancando poi di dar qui quanto prima aviso del tutto, et di mandarci copia di esso essamine. Né occorrendo altro per hora mi vi raccomando et il Signore Dio vi guardi.
Di Roma, il dì IX di febraro 1569.
[...]
Come fratello il Cardinale di Pisa
Al Reverendo Padre come fratello, il Padre Mastro Pietro da Sarono Inquisitore generale dello Stato di Siena
a Siena
(Sigillo di Scipione Rebiba)

(9) Questo documento, come i due che seguono, sono stati reperiti nell'Archivio di Stato di Siena dal Prof. Valerio Marchetti, al quale va il mio vivo ringraziamento per avermeli gentilmente segnalati.

APPENDICE 2

Archivio di Stato di Siena
Notarile Antecosimiano 2777

Verbale dell'interrogatorio di don Giulio da Brescia

Al Inquisitore di Siena
Die 18 mensis novembris 1568
Constitutus coram Reverendissimo Domino Episcopo Bergomensi et Reverendo Patre frate Aurelio de Martinengo Inquisitore venit Dominus Don Iulius Brixiensis Sanctae congregationis Sanctae Iustinae de Padua.
Iuramento suo interrogatus prius monitus et resposuit ut infra
Interrogatus a quo tempore citra demoretur in monasterio Sancti Iacobi de Pontida
Resposuit vanno per quatro anni ch'io sta nel monasterio di Pontida.
Int. si est diaconus vel sacerdos
Resp. io son sacerdote già anni quindici
Int. si aliquod officium exerceat in dicto monasterio Pontite
Resp. signor non che non essercito officio alcuno et solo son monaco di quella casa.
Int. si delectatur aliquando de exercitio et refectione retium
Resp. signor sì che alle volte quando io ho tempo, per fugire il tempo ocioso, mi deletto di fare delle reti.
Int. si umquam cognovit quendam don Stephanus (sic) et don Antonium de Bozzolo
Resp. io li ho conosciuti tutti doi, don Antonio de Bozulo nel monasterio di San Benedetto in Mantoa, con il quale sono stato uno anno, però non ho avuto molta pratica seco, et don Stephano in Brescia stando lui in Santo Faustino et io in Santa Eufemia.
Int. si habuit et habeat eosdem monachos catholicos et ortodoxos?
Resp. quanto sia di don Stefano, io l'ho sempre tenuto ch'el fusse di debil intelletto et di poco giudicio, ancora che poi quanto alla vita non saprei dire un peccato veniale, et quello che mi move a dire che fusse di poco intelletto et di poco giudicio, si è per alcune cosette che faceva nel monasterio di San Faustino di Brescia, soggiongendo, ne dirò una. Ritrovandomi una volta nel monasterio di San Faustino dove se ritrovava esso don Stefano al matutino et dovendosi legere el terzo notturno dell'homelia esso don Stefano venne in mezzo et fece segno con la mano et incominciò a dire, audite verbum domini, a cui subito il padre priore diede sulla voce et lo fece tacere, ch'era un padre don Zenobio Fiorentino. De dicto autem don Antonio dixit, io l'havevo per un grand'huomo da bene, non havendo mai visto in lui cosa di scandalo né di peccato. Ancor che poi nell'ultimo sia stato mal sodisfatto di lui havendo fatto quello che lui ha fatto, cioè havendo io inteso che lui haveva molti errori nel suo intelletto, come che

lui habbi confessato nell'Inquisitione di Roma come mi è stato detto fra le altre cose che non consacrasse
Int. si sciat quod praedicti duo Monachi congregationes aliquas facerent in aliquibus sive in aliquo Monasterio suae congregationis.
Resp. è vero che mi pare quando staseva nel monasterio di Santo Faustino quando veneva don Antonio da Bozulo quale credo fusse rettore in Maguzano si congregava con detto don Stefano, don Bonifacio da Brescia, et si diceva di un padre don Lucillo da Martinenghi da Brescia et il padre Pietro da Brescia.
Int. si imaginari possit quidnam facerent vel dicerent in praedictis suis congregationibus.
Resp. io ho inteso che si congregavano et dimandavano a don Stefano dei dubbi della Sacra Scrittura, il quale poi pigliando tempo ritornava a dirli il parere suo.
Int. ut bene advertat et consideret an alios habeat monachos vel laicos qui insimul congregentur cum eisdem monachis, Stephano et Antonio, et eos nominare velit.
Resp. io non ne so altri se non di un laico medico quale soleva venire nel nostro monasterio di Santo Faustino a legere logica, il nome del quale né il cognome io non so, ma è di Brescia, altri né religiosi monaci né laici so che fussero della loro congregatione
Int. an ei notum sit quod aliqua esset vel fieret congregatio in aliquo vel aliquibus monasteriis suae congregationis in derisum alicuius vel aliquorum sacramentorum
Resp. io ho presentito da un don Giacomo Copino mantuano habita al presente nel monasterio di San Benedetto di Mantua, al tempo di don Luciano, il quale viveva, et se delettava di vivere in spiritu liberatis, mi disse che alcuni monaci si congregavano in San Benedetto di Mantua in una camera o in qualche luoco appartato et facavano certe communioni con fette di cervelati, et per quanto ho sentito dire non ho inteso che facessero questa comunione se non con salcicchiotti, ma io non vi fui mai, per che era un giovane che stava nel monasterio di Santa Eufemia, ma queste cose ho inteso dire da altri.
Cui dictum fuit ut nominare velit illos qui dicebant esse in illa congregatione
Resp. un don Gregorio di Mantova era in quella congregatione, quale è poi morto fuora della religione et non mi ricordo delli altri, per esser io giovenetto a quel tempo.
Int. si umquam ipse fuit invitatus ut esset de illa congregatione
Resp. signor sì che almanco due volte fui stimulato da un don Eliodoro da Castione quale era della compagnia di don Stefano, ad intrar nella loro congregatione, ma io sempre gli diedi repulsa, dicendogli ch'io volevo seguitare la mia strada incominciata et questi tali io li nominavo christiani novelli
Int. an ei notum sit, quod in aliquo alio cenobio seu monasterio congregentur
Resp. io non so che si congregassero in altri monasterii se non in quelli specificati per me come di sopra.
Int. si particulariter in monasterio Sanctae Eufemiae factae fuerint praedictae congregationes
Resp. padre io non ne so niente.
Et est aetatis annorum 40 in circa et ei impositum fuit silentium cum iuramento sub poena executionis

All'Inquisitore di Mantua

APPENDICE 3

Archivio di Stato di Siena
Notarile Antecosimiano 2777

Verbale dell'interrogatorio di don Giacomo Coppino

Examen ex commissione officii Sanctissimae Inquisitionis
Anno domini 1568 (id est 1569) ab incarnatione indict. XII die vero VI februarii

Reverendus don Iacobus Coppinus de Mantua ordinis congregationis Montis Cassini atque Sanctae Iustianae de Padua constitutus personaliter coram Reverendo mastro Petro Fusio de Sarono ordinis conventualium Inquisitore haereticae pravitatis civitatis et status senensis, et Reverendo Domino Bernardo Maccabruno I. V. Doctore et canonico senense Illustrissimo et Reverendissimo Domino Archiepiscopo senense Vicario Generali, factaque eidem solita monitione in forma solita, et delato sibi iuramento in forma solita fuit interrogatus et resposuit pro ut infra etc.
Imprimis interrogatus quot anni sunt quod abitum religionis sumpsit
Resp. son 40 anni passati da la festa de Santo Iacopo che io mi feci frate in Santo Benedetto di Mantova, mi ricevette alla religione il padre don Hieronimo da Trino, presidente in quel tempo, e in quel medesimo monasterio doppo uno anno feci la professione in mano del padre don Gregorio priore di detto monasterio.
Int. si habet ordines sacros
Resp. io sono ordinato a tutti li ordini e particularmente del sacerdotio mi ordinai a Murano nel monasterio di Sanctò Michele.
Int. ubi permansit pro habitatione praeteritis annis
Resp. son stato in varii et diversi monasterii secondo mi hanno imposto i miei superiori.
Int. si in monasterio Mantuae aliqui monaci congregationem aliquam fecerint in derisum alicuius sacramenti ut dicat si sciat vel ab aliis audiverit, vel potius praesens fuerit
Resp. io dirò quel che mi ricordo di tal caso et al tempo di don Luciano, quale era Abbate nel monasterio di Santo Benedetto di Mantua, ho sentito dire, stando io per monacho in Santo Giorgio di Venetia, che fu scassata, o vero aperta una stanza a don Valeriano da Cremona da due monaci e un commesso domandati un don Andrea da Remetello Bresciano, quale è morto, e da don Paullo da Castiglione il quale al presente è cellerario in Ferrara, insieme con fra Marco da Mantua commesso,il quale ancor lui è morto; ne la quale camera trovorno molti libri prohibiti e li derno in capitulo quale si fece a Praia dove il capitulo fece brusciar li libri e cercare don Valeriano per castigallo il quale doppo scappò dalla religione e ne andò in terra di Squizari in Voltolina dove morse.

Int. si sciat vel audiverit de aliis monacis in supradicto monasterio Mantuae
Resp. io intesi stando nel medesimo monasterio di Santo Giorgio nel stesso anno che un don Giorgio Sicolo da Catania diceva che una sera a hora di compieta alle 23 hore li apparrebbe un Christo quale diceva che Christo (sic) li haveva aperto il petto e dentro si vedeva tutti i dubbi della scrittura sacra e diceva che lo stesso Christo li haveva detto che andasse al Concilio a parlare col cardinale Polo d'Inghilterra, né so poi quello che lui li andasse a dire, ma è ben vero che lui andò a Trento al Concilio, il quale don Giorgio fu poi a Ferrara impiccato per heresiarca, et li suoi complici sono in pregione in Bologna, li quali sono Don Antonio da Bozzuolo, Don Theofilo da Redoldesco, Don Costantino da Mantua, il padre Don Lucillo quale è in Brescia pregione, Don Pietro da Brescia.
Int. si cognoscat don Stephanus (sic) de Brescia et si sciat aliquid de ipso
Resp. io tengho che il sia spiritato perché fa molte actioni proprie da spiritato come quando alza il santissimo Sacramento fa molti storcimenti del corpo e della testa, tal hora soffia tocandosi di qua e di là, il petto, et altri atti simili et particularmente in Brescia in Sancto Faustino dicendosi il mattutino e mentre si dicevano le horationi del noturno si levò impiedi e disse ai monaci Audite verbum Domini e li fu posto silentio dal superior che era in choro.
Int. si sciat quod supra dictus Don Stephanus in monasterio Mantuae fecerit aliquam congregationem praesertim cum Don Eliodoro et cum aliis monacis
Resp. io di congregatione che si sia fatta in Mantua non lo so ma so bene che imbrescia si congregava insieme un don Eliodoro da Castione il quale è fuor della religione et mi pare havere inteso che canta in cappella nella corte dell'Imperatore. Don Lucillo de' Martinenghi da Brescia, Don Bonifacio Bresciano e Don Pietro Bresciano e Don Faustino da Prosa Bresciano quale è morto e queste cose le intesi dire mentre che io stavo in Maguzzano per monacho.
Et subiunxit che si congregavano insieme e che parlavano de le cose de la scrittura né so poi che fra loro si facessero.
Int. item de congregatione quam faciebant in monasterio Mantuae si aliquid sciat quod fecerint in contumeliam alicuius sacramenti
Resp. de la congregatione che loro habbino fatto in Mantua io non ho mai inteso dir niente perché son stato poci anni in Mantua e non son curioso di intender simil cose si non mi venghano alle orecchie et quando io le sapesse se veramente io le direi con 100 boche si tante ne havessi e sempre ne son stato inimico

Int. si cognoscat don Iulium Brisciensem
Resp. io cognosco un don Giulio de' Mazzi quale è Bresciano e sta a Pontita nel Bergamasco nel monasterio detto Santo Iacopo.

Int. si cum supradicto umquam loquutus fuerit de supra dictis congregationibus et praesertim de congregatione qua in Mantua aliquando facta fuit
Resp. io ho parlato diverse volte con lui ma non ho ragionato di congregatione fatta in Mantua nel convento di Santo Benedetto ma sì bene una volta o due di quella che facevano in Santo Faustino di Brescia de la quale ancora non habbiamo ragionato di particular nissuno né io mi posso immaginare haverlli mai detto di congregatione di Mantua perché io non ne so niente, e sapendolo lo direi con 100 lingue. Et ben vero che io ho un fratello carnale monacho quale si chiamava don Gratiano Coppino quale è morto due anni sono a Perugia andando a capitulo; se il medesimo detto fratello non havesse ragionato con detto don Giulio di simil congregatione nel resto io non so niente e così potrebbe essere che il detto don Giulio havesse equivocato nel nome.
Int. si sciebat quod suus frater sciret aliquid de dicta congregatione fraturm Mantuae

Resp. mai il mio fratello mi ha parlato di simil cose e potrebbe essere che essendo stato assai più tempo in Santo Benedetto che non ho fatto io, che sapesse qualche cosa ma io non so che lui ne sapesse.
Int. si umquam fuerit in monasterio Sanctae Eufemiae et in illo loquutus fuerit supradicto don Iulio de tali congregatione

Resp. padre sì che per transito son stato in Santa Eufemia né però io ragionai con detto don Giulio, il quale alhora stava in Santo Faustino.
Et fuit admonitus ut dicat veritatem de supradicta ultima congregatione fatta (sic) Mantua (sic) in monasterio Sancti Benedicti
Resp. mi duole non saperlo perché io liberamente lo direi

Quibus habitis, Reverendi Domini dimiserunt examen et monuerunt eum ad bene cogitandum dato sibi iuramento de taciturnitate.

Int. in circa suae scientiae dixit supradictus [...] quae supra deposuit
Int. de loco tempore et contestibus dixit ut [...]
Circa [...] et est monachus professus et adeptus in monasterio Sancti Eugenii et [...] super qualibus recte resposuit

Die [...]

Reverendus don Iacobus superdictus denuo constitutus ut supra et delato sibi iuramento fuit iterum interrogatus et resposuit ut infra
Int. si melius cogitaverit diceret veritatem quod non fecerit praecedente suo constituto et praesertim [...] supra dictam congregationem
Resp. io ho pensato e ripensato molto bene e mi sono ricordato che il detto don Giulio un giorno mi venne a trovare e disse io son stato invitato a una colatione overo contrabando come noi usiamo dire qui quando alcuno dei monaci si riducano a magnar carne fuor de l'ordine al quale io li risposi sentendo che era stato invitato da don Theofilo che non si dovesse impaciar con simil genti perché vedendo detto don Giulio era giovane simplice e quelli altri erano già scoperti per persone di vita licentiosa e sospetti circa le cose de la fede che non ci dovesse andare né tenere simil compagnie.
Int. si [...] dictus don Iulius dixit se fuisse invitatum ad dictam collationem [...] don Theofilo et ipse don Iacobus post responsionem iam dictam fuerit aliqua alloquutio inter eos fratres de congregatione quam faciebant seu fecerant monaci iam supra dicti in monasterio Mantuae et praesertim si dictus don Iacobus dixit domino don Iulio quod non accederet eo quia faciebant communione ut dixit con salsicciotti e cervellate
Resp. io non li parlai di simil cose e perché non lo sapevo et si l'havessi saputo sarei andato dal prelato avvisarllo et qum lui non ci havesse provvisto sarei andato accusarlli a magior superiori, cioè alla S. Inquisitione.
Int. si memoriam teneat quod don Iulius sibi dixit quod invitatus fuerat a don Theofilo si et dixerit quod invitatus fuerat a don Eliodoro
Resp. io so veramente che lui mi disse che era stato invitato da don Theofilo e non da don Eliodoro quale già era andato fuor della religione come ho detto nel altro constituto [...] e ancor serve alla Cappella del Imperatore.
Item admonitus ut bene consideret et recogitet ut nominare debeat alios de supra dicta congregatione
Resp. io non so altro che quello che ho detto di sopra perché so molto bene come V. P. mi ricorda che saria scomunicato sapendo le cose contro la chiesa a non la scoprir come nella bolla in cena domini quale s'è letta nella nostra congregatione però sapendo non mancherei del debito mio.
Int. in circa sua scientia dixit supra dicta [...] quae super exposuit. Int. de loco dixit in Sancto Benedicto de Mantua andando verso a refettorio. Int. de tempore dixit deve essere sei, in sette anni in circa. Int. de contestibus dixit de se testare dictum don Iulio et non vi era altri. Int. de hora dixit era vicino all'ave maria. Int. si aliquid aliud sciat de supradicta congregatione
Resp. che don Gregorio di Martinengo de Ponti essendo lui per transito in Praia e ragionandomi di alcuni padri che herano andati a Roma per conto della Inquisitione mi disse che haveva sentito dire ancora in San Benedetto di Mantova si era magniato un capretto il giovedì sancto.
Int. a quo vel a quibus fuit commestus supradictus agnus vel haedus
Resp. il sopradetto don Gregorio non mi disse da chi fusse stato mangiato

perché quando sentii dire simili errori mi acorò e non volsi interrogar più oltre per il fastidio che io presi sentendo simile excesso.
Int. si don Gregorius sibi dixit a quo audiverit
Resp. padre no.
Int. in circa sua scientia dixit quia fuit sibi dictum ut supra. Int. de loco dixit in convento di Praia nel andito de la forestaria. Int. de tempore dixit di ottobre fece uno anno. Int. de contestibus dixit de se et de dicto don Gregorio.
Ad commodam interrogationem Resp. che il detto don Gregorio è morto poi il detto don Gregorio (sic) già circa 5 in 6 mesi in un luogho detto Sarni [...] loco posto fra il bresciano e il bergamascho, et dixit non haver sentito da altri monaci dire che si fusse mangiato tale agnolo il giovedì santo.
Quibus Reverendus Dominus Inquisitor visis per nunc dimisit examen et imposuit ei silentium de taciturnitate.

Le « Gentil Tisserand » tchèque (Tkadlecek) aurait-il été vaudois?

On connaît deux remarquables compositions littéraires en prose qui, toutes les deux, proviennent de la Bohême et datent de la première décennie du XV[e] siècle, l'une rédigée en allemand, l'autre en tchèque: *Ackermann aus Böhmen* et *Thadleček* (Le Gentil Tisserand). Entre ces deux écrits il y a une évidente affinité thématique: l'homme affligé s'y dresse en contestataire contre la mort et le malheur. Leur tonalité est pourtant différente, l'auteur allemand monumentalisant la Mort en tant que jugement de Dieu, le Tchèque s'épanchant en louanges lyriques qui se refusent d'attribuer à Dieu le rejet de l'amour, fût-il charnel. L'auteur ou le rédacteur du Ackermann dédie son œuvre, en 1401, à un bourgeois de Prague, l'auteur du Tkadleček fait entendre que son propre nom serait Ludvik et réagit à la perte ou l'infidélité de son amante qui l'aurait abandonné en 1407.

Lès deux compositions se présentent en forme de querelle, de dispute, de conflit entre deux conceptions contradictoires du sort de l'homme, pour mieux dire de l'homme-mâle blessé par la perte de la femme aimée. Dans le premier cas, c'est l'épouse du mari qui vient de mourir, dans le deuxième l'amant est abandonné de sa maîtresse. De part et d'autre le conflit est vécu devant la face de Dieu, de part et d'autre l'homme déplore d'avoir perdu « le magnifique don que seul Dieu peut donner » (A 7), « don excellent », « don divin offert par Dieu » (T 74), de part et d'autre l'homme ainsi blessé se lève pour maudire, pour exorciser soit la Mort, soit le Malheur, dans un épanchement d'exécrations terribles, expressives, éloquentes, intarissables. La Mort, dans Ackermann, le Malheur, dans Tkadleček, résistent aux revendications et invectives en affirmant leur propre divine mission, mission disciplinaire et régulatrice qui, au sein de l'humanité, rétablit le juste équilibre, la justice. Dans les deux cas, le verdict souverain appartient, quant à la forme, à la toute-puissance divine, l'homme étant invité à se plier à la discipline: « Abandonne tout cela comme l'hiver qui vient de passer et rends grâce à Dieu » (T 183). D'ailleurs, selon les règles de la sagesse et de l'érudition scolastique, cette conclusion s'imposait.

De cette érudition, nos deux écrivains en sont imbus et Tkadleček, tout particulièrement, tient à en faire l'étalage.

Pourtant et malgré tout, le lecteur ne saurait se soustraire à l'impression dominante, à savoir que nos deux auteurs sympathisent avec la protestation des hommes douloureusement blessés et incapables d'accepter l'idée d'un monde définitivement débarassé de toute joie et de tout amour. Pour Tkadleček notamment, la séparation d'avec « l'amante bien-aimée » demeure ruineuse de l'homme en tant que créature de Dieu (T 155). Une telle perte déforme l'homme, en fait « un monstre » (T 101), transforme sa personne pleine de vie « en ombre et image imaginaire » (T 101). Le lecteur se sent entrainé à donner raison à Ackermann affirmant que la Mort est à l'origine du mal (A 16) et à Tkadleček constatant que le Malheur est « un affreux cauchemar » (T 155) et « une sinistre rouille » (T 64).

Bien entendu, regretter avec Ackermann le départ de Marguerite, son épouse élue (A 48), et avec Thadleček l'éloignement de son Adlička, la charmante « fabricatrice des pains d'épice » sachant avec succès s'occuper de la chaufferie (T 35-36 et 99), la belle paonne et très blanche tourterelle (T 71), cela peut impliquer une question bien plus fondamentale, à savoir quel est, en ce monde, le sens de notre existence en tant qu'hommes et femmes, question que ni Ackermann, ni Tkadleček ne se posent explicitement. Lorsqu'ils croient devoir traiter « la femme » comme problème isolé, ils ne savent, pour ce faire, que déballer l'un ou l'autre paquet du stock disponible, soit celui de l'antiféminisme traditionnel, soit celui du genre cloîtré d'amour courtois jouant de l'allégorie. Pour son compte, Thadleček en a remplis des pages entières révélant par là, sans le vouloir peut-être, que son Adlička avait été courtisane à la cour de la Reine de Bohême dans sa ville dotale, Hradec Králové.

Rien égale pourtant en efficacité conquérante les pages où Tkadleček se révolte contre le Malheur et le dénonce comme mal mille fois digne de réprobation. Outrageuse lui apparaît l'idée que les adversités de la vie seraient fatalement nécessaires, inévitables, éléments désirés du juste ordre des choses et d'une inchangeable marche de l'univers.

Ackermann, pour finir, laisse prononcer la sentence décisive à Dieu. Il reconnaît que l'homme est obligé de céder sa vie à la Mort (A 44). Par une prière adressée à Dieu, il renonce à sa révolte et finit par élever une louange à la loi divine imperturbable. « L'ordre céleste n'échappera jamais aux gonds éternisés de cette loi » (A 46: « twang, vor dem alle himelische ordenung aus irem geewigten angel nimmer treten mag »). L'auteur du Tkadleček, au contraire, ne laisse pas Dieu prononcer de verdict. C'est le Malheur, lui, qui ose usurper à Dieu son dernier mot. Par ce procédé littéraire, reste donc ouverte la question inquiétante de savoir qui, au fond, Tkadleček ou le Malheur, ont droit de s'en appeler à Dieu. Avec le Malheur, Tkadleček n'est pas prêt à

faire la paix. Il conteste le Malheur: « Je vais continuer sans relâche à l'insulter » (T 136). Ce cri de contestation maintiendra sa valeur, sa validité même si le Malheur oserait s'armer de toute la Bible et de toutes les annales embrassant les événements qui vont des origines du monde jusqu'à nos jours.

C'est dire que le Malheur, Tkadleček ne le craint pas. En vertu de quoi? En vertu de la conscience qu'il a d'être lui-même création de Dieu (T 155). L'acte de confiance, le « Je crois au Dieu bon » (T 155), empêche Tkadleček de reconnaître au mal n'importe quelle prétention fondée, le mal étant, par surcroît, une négation ontologiquement futile. En effet, le Malheur « n'est que l'ombre de l'homme et quelque chose de mauvais dont l'origine est le néant » (T 156). Pour l'avenir qui dépasse la réalité du monde présent, Tkadleček ne prévoit que deux voies: l'étroite qui conduit au Royaume des cieux, la large qui mène aux enfers. Donc jusque là, dans cet au-de-là lointain, Tkadleček projette, toujours « a cause de sa bien-aimée », le procès qu'il fait au Malheur. Quant à ses contemporains, surtout ceux « qui aiment bien les vierges et les dames », il leur laisse en legs l'efficacité perpétuelle de sa malédiction poétique qui frappe le Malheur. Cette malédiction, il espère qu'elle va se perpétuer à travers ses chants, ses rimes, ses livres (T 157).

Dans l'altercation entre l'amant et le Malheur, l'envergure de la pensée se trouve déterminée, chez Tkadleček, par deux conceptions inconciliables du Malheur. Celui-ci est à la fois anthropologique et cosmique, sans pouvoir cependant prétendre à un status ontologique: « Nous sommes, déclare le Malheur, de partout et quand même de nulle part ». Quant à une première conception, d'ailleurs officieusement acceptable, le Malheur fonctionne comme mesure exerçant, selon la volonté divine, une pression disciplinaire. Grâce à elle, l'homme est contraint à se connaître dans la mesure ou il reconnaît ses limites: « Par ma foi, mon cher Tisserand, si jamais personne ne savait te discipliner, tu ne saurais connaître toi-même et au grand jamais tu ne ferais la connaissance de ce qui est ton Dieu » (T 182). Selon la deuxième conception qui est celle de « ce petit Tisserand affligé et blessé » (T 40), le Malheur vit, parasitant l'œuvre de Dieu, en ennemi malfaisant du monde créé, nuisant avant tout à l'homme. Le Malheur a usurpé un rôle dont il est pourtant incapable de faire l'affaire. Il feint une position cosmique qui, eschatologiquement, ne lui sera nullement concédée: « Ecoute, Malheur! Tu fais semblant d'avoir toutes les libertés et tu te déclares tout-puissant, mais ton espoir est vain. Prends garde! Après t'être haussé, par ta révolte, aus plus haut sommet, tu vas tomber bien bas au moment même où tu te crois en sécurité absolue! » (T 134).

Entre ces deux pôles, l'altercation laisse un espace suffisamment large pour des dissertations érudites sur le caractère et l'essence de l'amour. Il s'agit, en fin de compte, de répondre aux instances indiscrè-

tes qui poussent Tkadleček à révéler la qualité de l'amour qui l'entraîne à « chérir sa bien-aimée » (T 124). Manquant de tous ménagements, le Malheur met à nu le fait que la charmante Adlička « a tourmenté son amant d'un amour secret ». Tkadleček à son tour admet sincèrement: « Je l'ai aimée de cet amour que tous fidèle amant doit manifester, tout respect gardé, à l'égard de sa chère demoiselle et chère épouse » (T 73). Or, le Malheur s'avère inhabile à comprendre le secret et la beauté d'une relation amoureuse: « Ce qui se passe entre deux amoureux, toi, Malheur, tu n'y comprends rien et jamais tu n'y parviendras » (T 73). Par conséquent, le Malheur se trouve impuissant d'apprécier de façon qualifiée la grandeur du tort qu'il a fait à l'amant en détachant de lui Adlička. Tkadleček subit ce détachement comme perte irremplaçable: « Voilà une perte qui porte bien son nom, une perte qui, tant que le monde va durer, jamais ne sera remplacée » (T 70).

Comme Jan Vilikovsky l'avait constaté dès 1941 (texte réimprimé in *Pisemnictvi českého stredoveku*, Littérature du Moyen Age tchèque, Praha 1948), il semble évident que « l'amour de Tkadleček est un amour sexuel » ou pour le moins aussi sexuel, tout en admettant que le récit, dans son ensemble et dans ses détails, se veut allégorique. En effet, cette prose fourmille d'indices allégoriques qui éveillent notre curiosité sans que l'auteur lui-même nous en ait donné la clé.

Pour trouver cette clé, on a dépensé jusqu'ici même trop d'énergies. Energies particulièrement gaspillées lorsque la recherche s'est laissé diriger par un nationalisme aveugle, tel celui d'Albert Hauck (*Kirchengeschichte Deutschlands*, Berlin 1954[8], p. 879): « Wahrhaft wohltuend ist gegenüber dem tschechischen Schmutz die Anschauung der Ehe, die im Ackermann herrscht ».

Pour trouver la clé désirée, Rolf Ulbrich a pris une autre direction. Il reproche à la science tchèque de ne pas avoir jusqu'ici sérieusement étudié la pensée, la théologie même du Tkadleček (2, 161). Ulbrich lui-même, dans les deux monographies consacrées à ce sujet en 1980 et 1985, a rassemblé, pour servir une telle recherche, quantité de matériaux pris d'ici et là, ainsi que force d'observations. Cela lui permet d'espérer d'avoir touché à la clé donnant finalement accès au secret du Tkadleček.

D'autres, plus compétants que nous, ont dit les raisons qui les empêchent à partager cet optimisme (cf. surtout les comptes-rendus critiques de Pavel Trost in *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 234, 1982, 108-111, et in *Welt der Slaven* 27, 1982, 262-268). Je n'indiquerait donc qu'en quelques mots, pourquoi ni la documentation ni les arguments de Rolf Ulbrich n'arrivent à me convaincre, bien que l'auteur ait eu l'amabilité de s'en appeler à mes travaux touchant les vaudois au Moyen Age.

A juste raison M. Ulbrich présuppose-t-il que Tkadleček, composition d'art littéraire, fait un large usage de l'interpenetration de différents genres et styles rhétoriques. L'écrivain tchèque réussuit par là à

exprimer avec une remarquable efficacité esthétique la mentalité de tout un siècle (1, 61). S'il faut ranger Tkadleček au nombre de genres cloîtrés, c'est que son auteur aurait voulu initier ses élèves aux mystères d'une vision du monde dualiste et manichéenne (1, 137). La thématique qu'il traite de manière hermétique, était destinée aux « boni homines », pour la plupart tisserands; circonstance qui à elle seule encourage Ulbrich à avancer l'hypothèse que le Tisserand-Tkadleček est à considérer comme porte-parole des vaudois (1, 140), du sous-sol, du maquis vaudois (2, 177), de l'internationale vaudoise clandestine. Cette dernière désignation, empruntée à mes travaux, reçoit cependant une dimension démesurée, destinée à englober cathares, albigeois, vaudois sans distinction aucune, tous étant considérés comme prolongeant le mouvement bogomile (1, 91). Evidemment, Ulbrich a beaucoup lu, la littérature médiévale d'abord, livres et études à son sujet ensuite, lecture qui cependant semble assez peu critique. Cela donne, pour résultat, un assemblage curieux de rapprochements, tant possibles qu'impossibles, d'idées et d'expressions devant servir à l'interprétation du Tkadleček.

Touchant les vaudois, les lectures de M. Ulbrich sont cumulatives, additives, faites sans discriminations. D'entre des textes d'une inégale valeur justificative, il choisit et accepte tout ce qui semble, au moins approximativement, soutenir sa thèse selon laquelle Tkadleček doit être approché en tant qu'ouvrage du cryptovaldéisme tchèque.

L'auteur ne distingue guère entre l'état présent de nos connaissances touchant les vaudois au Moyen Age et les images qu'en donnent les narrations d'une historiographie encore précritique. On sait aujourd'hui que le mouvement des vaudois moyenâgeux fut un phénomène tellement différencié intérieurement et selon les régions qu'on propose même de parler de plusieurs valdéismes (Grado G. Merlo). Pour certaines régions et certaines périodes, il faut compter avec des amalgames syncrétistes (Giovanni Gonnet). On est également d'accord que, après avoir touché la réforme hussite, certaines intuitions évangéliques des vaudois se sont cristallisées en une première expression théologiquement cohérente. L'historiographie des vaudois a pris longtemps pour s'émanciper d'un imaginaire mythique et apologétique. Des générations entières de chercheurs ont travaillé à surmonter nombre d'anciens erreurs, et la tâche est loin d'être achevée. Toujours est-il que l'historien de la littérature ne saurait impunément négliger les étapes jusqu'ici franchies sur ce chemin vers une compréhension toujours plus pertinente du passé vaudois. Sans trop s'en inquiéter, M. Ulbrich répète, au sujet des vaudois du Moyen Age et particulièrement de l'Europe centrale, nombre d'affirmations erronées et abandonnées par la recherche récente.

Pour ne signaler que quelques exemples: M. Ulbrich reproduit (2, 196 et 2, 198) deux schémas graphiques des zones de diffusion de « l'hérésie vaudoise » en Europe, l'un d'après l'édition tchèque de mon livre sur les Vaudois (*Valdensti*, Praha 1973), l'autre d'après *Les Vaudois* de Paul Leutrat (Paris 1966). Ce faisant, il passe sous silence le fait assez im-

portant que ces deux schémas diffèrent sensiblement. Selon le mien, il faut supposer que les vaudois de l'Europe centrale sont la conséquence tardive de l'expansion missionnaire des vaudois italiques et non pas du rayonnement direct des Pauvres de Lyon comme Leutrat le suggère.

M. Ulbrich continue à croire (1, 94-95) que Valdès de Lyon n'est qu'un personnage symbolique dont l'existence historique serait douteuse; ce nonobstant, il croit que cet inéxistant fondateur du mouvement serait venu mourir en Bohême. L'impossibilité de l'une et de l'autre affirmation a pourtant été prouvée (cf. Gonnet-Molnár, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, 41-83). - M. Ulbrich tient beaucoup à l'exposé que Markéta Machovcová a donné de la littérature moyenâgeuse des vaudois (1, 117 et 120). Il ne tient compte de ce que cette interprétation s'avère insoutenable (cf. notre étude Vue nouvelle sur le valdeisme médiéval in *Communio viatorum* 4, 1961, 273-279). - Il est tout aussi impensable de supposer que Jan Hus aurait lu en Bohême des textes vaudois rédigés en provençal (1, 126 et 2, 146).

Le dualisme manichéen faisant partie intégrante de la pensée vaudoise, comme M. Ulbrich le prétend, aurait exigé une délimitation et définition plus précise, pour le moins dans les limites des possibilités de contaminations catharo-vaudoises rendues probables, pour la Bohême en particulier, par R. Holinka (1929). Mais alors il ne faudrait pas se contenter à poursuivre seule la ligne du bogomilisme sans avoir recours aux influences dérivées du groupe de Dragowitza. Dans ces conditions, le modèle avancé par M. Ulbrich d'un Tkadleček vaudois, n'est qu'une fantaisiste construction artificielle. Le Malheur, bien que Tkadleček lui conteste toute raison d'être, se transformerait selon Ulbrich en principe anti-divin (2, 103) égal à Dieu (1, 18 et 62), tandisque Adlička, la maîtresse devenue infidèle à l'instigation du Malheur, symboliserait, dans sa période de fidélité amoureuse, l'Eglise primitive immaculée (1, 22), dans sa période d'infidélité, l'Eglise dépravée, prostituée. C'est alors qu'elle deviendrait, en tant que « fornicaria », persécutrice des hérétiques les faisant brûler sur le bûcher (1, 88). - A côté du motif de l'itinérance, Ulbrich attire l'attention sur l'importance attribuée par Tkadleček à l'orphelinage (1, 37. 89; 2, 125). Pour pouvoir lui attribuer le caractère d'hétérodoxie vaudoise, M. Ulbrich imagine, en Bohême orientale, l'existence d'une secte préhussite d'« orphelins ». Or, les Orphelins hitoriques, on le sait, surgirent en Bohême seulement après la mort de Jan Žižka, décédé en 1424.

La clé vaudoise que M. Ulbrich fait semblant d'avoir trouvé pour déchiffrer le poème en prose dit Tkadleček ne fera guère ses preuves. Je ne prétends pas pour autant que rien des riches matériaux rassemblés ici avec tant de zèle, ne puisse une fois, après examen critique, offrir quelque élément utilisable à l'élaboration d'un commentaire dont Tkadleček a certainement besoin. Mais on ne saurait recommander à l'historiographie du mouvement vaudois au Moyen Age de s'acheminer

sur la voie de conclusions inédites, il est vrai, mais aucunement probantes.

AMEDEO MOLNAR

A *Der Ackermann aus Böhmen.* Ed. Arthur Hübner, Leipzig 1954.

T *Tkadleček.* Ed. František Simek, Praha 1974.

1 Rolf Ulbrich, *Der alttschechische Tkadleček und die anderen Weber.* Berlin 1980, pp. 167.

2 Rolf Ulbrich, *Tkadleček und Ackermann.* Berlin 1985, pp. 227.

A proposito di Samuel Morland, i suoi inediti e i suoi biografi: alcune considerazioni

Samuel Morland, con *The history of the evangelical churches of the valleys of Piemont* (London 1658) contribuì non poco a rinnovare le simpatie per i valdesi negli ambienti protestanti europei della seconda metà del Seicento. Per questo, per i documenti di Cambridge, per la concreta opera svolta a favore dei riformati piemontesi, gli si deve essere grati. Sul piano storiografico, però, la gratitudine, che è espressione generica, non ha ispirato opere a lui dedicate che siano di particolare rilievo. Di certo in Italia: ma anche in Inghilterra, tutto sommato, di Morland non s'è trattato un granché: ed è abbastanza curioso, perché abbiamo comunque a che fare con un personaggio, magari non di primissimo piano, ma pur sempre di una qualche rilevanza per le vicende tra l'epoca di Cromwell e la Gloriosa Rivoluzione.

A cominciare da Jean Léger, s'è scritto a volte di San Samuele; ma l'agiografia va evitata e il miglior tributo che si può rendere al passato è di cercare di chiarirlo, in primo luogo attraverso la ricerca e l'analisi comparativa delle fonti. Da queste — per banale che sia ricordarlo — possiamo ricavare dei fatti. I fatti, tuttavia, non sono poi molto di più di un punto di partenza, certo indispensabile, ma che reca spesso con sé ambiguità e contraddizione: anche questo si sa. Bisogna quindi darne una lettura e allora verranno interpretazioni, opinioni e, perché no, giudizi. Tutte cose scontate, naturalmente: ma che dire allora dello stato delle ricerche su Samuel Morland? Il primo fatto, una volta tanto oggettivo, che mi preme evidenziare, è che sì, su di lui, s'è scritto poco, e magari male, non così poco, però, come afferma Esther Menascé in un recente articolo (1). Non risponde al vero, infatti, che quella ottocentesca di James Orchard Halliwell-Phillips sia *l'unica* biografia a lui dedicata (2): nel 1970 la *Newcomen Society for the Study of the History of Engineering and Technology* ha pubblicato a Cambridge (W. Heffer and Sons Ltd.) *Sir Samuel Morland diplomat and inventor 1625-1695*, opera postuma di Henry Winram Dickinson (1870-1952).

L'autobiografia di Morland, inoltre, il manoscritto L 931/1-3 della

(1) Esther Menascé, *L'autobiografia inedita di Samuel Morland*, in BSSV, n. 158, gennaio 1986, pp. 3-22.
(2) *Ibidem*, pp. 3, 22.

Lambeth Palace Library che la Menascé ritiene inedito e che costituisce la base e il fondamento del suo articolo, appare poi a stampa in appendice a questa stessa opera di Dickinson (3), che qualcosa aggiunge comunque a quanto già si sapeva di Sir Samuel. Solo per fare un esempio, sembra che là pur cospicua « carriera » matrimoniale di Morland non si sia limitata ai quattro matrimoni di solito citati (4). Ve ne fu, pare, addirittura un quinto — cronologicamente il quarto, prima dell'ultimo, disastroso, con Mary Aylif — con la figlia di un certo Frost, un avvocato, che ebbe luogo nel 1682 e fu di brevissima durata a causa della morte della donna (5). Ma queste sono spigolature; tanto vale aggiungere subito che anche quest'opera di Dickinson è piuttosto discutibile e lascia per molti versi perplessi. L'autore era *Keeper* della sezione di *Mechanical Engineering* del Museo della Scienza di South Kensington a Londra e il suo interesse, ovviamente, appare rivolto in primo luogo al Morland inventore, piuttosto che agli aspetti più politici della carriera di Sir Samuel; la parte quindi dedicata agli anni di maggior interesse sotto questo profilo, quelli tra il 1654 e il 1665, resta non poco superficiale e Dickinson non si avvale appieno di quel che la storiografia ha in merito prodotto (6), ignorando poi anche l'esistenza di molte fonti, edite o meno, che pure esistono e sono rintracciabili con una paziente ricerca.

Sin qui i fatti: circa le opinioni, è diffusa quella — che io condivido — che tutto ciò che appartiene alla letteratura, ivi comprese le autobiografie, possa senz'altro essere di grande utilità e si possa considerare in sede storiografica: a condizione, però, che a questo tipo di fonti ci si accosti con grande cautela e con accentuato spirito critico. Come nel caso dell'attuale fenomeno del cosiddetto pentitismo, quando ogni confessione, ogni chiamata di correo andrebbero forse più attentamente vagliate e quindi assunte in termini di attendibilità e rilevanza *solo* in presenza di ulteriori riscontri oggettivi, così tutta la memorialistica risente troppo spesso della distanza, temporale o geografica, dalle vicende, e i ricordi, magari di seconda mano, risultano con troppa frequenza sbiaditi o con facilità falsati o stravolti.

Se questo è plausibile, non si vede perché il memoriale di Morland debba costituire un'eccezione; inviato al futuro arcivescovo di Canterbury Thomas Tenison (1636-1715) nella primavera del 1689, aveva in

---

(3) H.W. DICKINSON, *op. cit.*, pp. 112-119; qui l'autobiografia di Morland è pubblicata integralmente. Stralci di questa, comunque, erano già apparsi, per quanto a mia conoscenza, nel fondamentale studio di MARJORY HOLLINGS, *Thomas Barret: a study in the secret history of the Interregnum*, in « English Historical Review », n. 43, 1928, di cui si parlerà più oltre, e in JOHN WILLCOCK, *The life of Sir Henry the Younger*, London 1913, pp. 367, 370, 378: opera, quest'ultima, che non ho però consultato.

(4) Anche dal *Dictionary of National Biography, sub voce* (mi pare, di C.H. FIRTH) Morland, che E. MENASCÉ (*art. cit.*, p. 3, nota 4) riprende.

(5) H.W. DICKINSON, *op. cit.*, p. 73.

(6) Dickinson non mostra ad esempio di conoscere lo studio di M. Hollings (cfr. nota 3).

realtà un diverso e dichiarato destinatario (7): il nuovo sovrano Guglielmo d'Orange, al quale Morland si proponeva, usando anche i buoni uffici del prelato, di presentarsi sotto il migliore dei profili per ottenerne concreti favori. Al re, anzi, si sarebbe rivolto di lì a poco, in giugno, con una petizione in cui, riferendosi anche alla propria età avanzata, alle malferme condizioni di salute e, *last but not least*, a debiti d'imprecisato ammontare, invocava il pagamento di 300 sterline d'arretrati sulla pensione di 800 sterline annue concessagli a suo tempo da Carlo II « ...for saving that King's life, when the design of murdering him was ready to be put in execution, and *for other services* » (8). In quell'estate del 1689 il caro, vecchio Morland sarà anche stato un po' acciaccato — cieco no, lo sarebbe diventato solo nel 1692 — ma arzillo quanto basta doveva pur esserlo per scrivere a Charles Talbot, conte di Shrewsbury (1660-1718) (9) di essere disposto a sobbarcarsi il disagio di recarsi ad Hampton Court, dal re, col pretesto d'organizzare l'impianto di un po' di fontane, ma in realtà per giocare il proprio asso nella manica, « to discover to the King the true secret of opening letters, counterfeiting hands and seals, and quickly copying long dispatches of foreign ministers and others, as heretofore discovered by him to Charles II ». (10). Morland sperava cioè di trar profitto anche col nuovo regime da un vecchio amore, quelle raffinate tecniche spionistiche nelle quali era nota anche ai suoi contemporanei la sua competenza (11); l'asso, purtroppo, doveva rivelarsi una scartina, almeno nelle sue mani: se infatti qualcuno ebbe modo di giocarla, questa carta, con un certo buon esito, non fu lui, ma forse quella vecchia volpe

(7) « I... heartily beg you to lend me your helping hand, to have my condition truly represented to His Majesty... », S. Morland a T. Tenison, MS Lambeth 931, 3 maggio 1689, in H.W. Dickinson, *op. cit.*, p. 119.

(8) Royal Commission on Historical Manuscripts, (d'ora in poi RCHM), *Reports*, n. 45, *MSS of the Duke of Buccleuch and Quensberry*, II, pt. 1, p. 48, giugno 1689, petizione di S. Morland al re; il corsivo è mio. Le 800 sterline di pensione annua rivendicate da Morland sembrano un deciso arrotondamento, visto che consta si trattasse di sole 500 sterline, più o meno regolarmente pagate che fossero: cfr. ad es. anche H.W. Dickinson, *op. cit.*, pp. 23-24, 91.

(9) RCHM, *Reports*, n. 45 *cit.*, p. 48, S. Morland a Shrewsbury, 18 giugno 1689: Morland scrive di aver fatto avere poco prima al maggiore Wildman (John Wildman, cioè, cfr. più oltre) delle proposte — quelle relative alle proprie capacità tecnico-spionistiche — che invia anche in copia a Shrewsbury: sono ampiamente descritte in *ibidem*, pp. 48-51 e un'analoga versione (« Sir Samuel Morland's proposalls for secret service ») si trova anche in RCHM, *Reports*, n. 71, *MSS of A.G. Finch, Esq.*, II, pp. 264-266. Queste proposte sono quindi le stesse che, incomplete, compaiono nel MS Lambeth 931/11 che ricorda anche E. Menascé, *art. cit.*, p. 20.

(10) RCHM, *Reports*, n. 45 *cit.*, p. 48. Per il carattere pretestuoso dell'eventuale impiego ad Hampton Court, cfr. *ibidem*, p. 50. La versione in RCHM, *Reports*, n. 71 *cit.*, p. 266, è ancora più esplicita in proposito: « Now if the King be pleased to employ mee about his waterworks at Hampton Court, which will bee a fayr pretence to cover the secrecy of intelligence... ».

(11) Di Morland esiste anche a stampa *A new method of cryptography*, London 1666, e della sua reputazione in materia di cifre e codici segreti parla anche Sir William Temple (1628-1699), lo statista che ebbe anche per segretario Jonathan Swift: cfr. M. Hollings, *art. cit.*, p. 49, nota 4.

di John Wildman (12), più o meno all'insaputa del re, dalla poltrona che proprio in questo 1689 occupava di Postmaster-General. A Morland, invece, che forse ottenne però gli arretrati richiesti (13), « The King made a very honourable answer that Sir Sam. Should be considererd, but he thought that the secret ought to die with him, as too dangerous to be encouraged » (14). Tutta questa è una storia che c'interessa qui solo per quel che c'indica, la fondamentale strumentalità dell'autobiografia consegnata a Tenison, un *curriculum vitae* assai *ad hoc* che è curioso veder definito « documento con un alto quoziente di attendibilità » (15). Sono però anche altri, e numerosi, i motivi che inducono a pensare proprio il contrario, a ritenere almeno ambigua — come ambiguo, va pur detto, era il suo autore (16) — questa addomesticata « confessione ». A due soli di questi motivi vorrei far cenno qui, a puro titolo d'esempio.

Il primo si riferisce a quella parte dell'autobiografia ove Morland sostiene che nel periodo in cui decise di mettersi in contatto con Carlo II — nella primavera del 1659 — per offrirgli di passare al suo servizio, egli « lived in greater plenty then ever... did since the King's Restauration... » (17): egli avrebbe dunque rischiato vita e beni solo per il disgusto dei metodi di governo dei suoi superiori, avrebbe scommesso su di un incerto futuro del tutto disinteressatamente, per puro spirito di una ritrovata lealtà nei confronti della monarchia. Le cose, forse, stavano diversamente e il bello è che la versione opposta, rela-

(12) Wildman ebbe la carica di Postmaster-General tra l'aprile 1689 e il febbraio 1691; a parte M. Ashley, *John Wildman, plotter and postmaster*, New Haven and London 1947, la sua più recente, concisa, biografia è in R.L. Greaves e R. Zaller, *Bioghaphical dictionary of British radicals in the seventeenth century*, 3 vv. Brighton 1982 sgg., *sub voce* (con ampia bibliogr.). Dati i trascorsi di Wildman nel campo dello spionaggio, non si può escludere che già per conto proprio ne conoscesse le tecniche; tuttavia sappiamo che nel giugno 1689 Morland gli aveva fatto avere le proprie proposte in merito (cfr. nota 9). A ciò si aggiunga che alla Bodleiana di Oxford esiste un anonimo documento (Rawlinson MSS A. 477, ff. 10-13), *A brief discourse concerning the businesse of intelligence and how it may be managed to the best advantage*, che C.H. Firth *(Thurloe and the post office*, in « English Historical Review », n. 13, 1898, pp. 527-533) *attribuisce a Wildman* e che mostra in generale notevoli analogie con le proposte di Morland: pur non datato, è di sicuro successivo alla Restaurazione: *se non è peregrino* spostarlo al 1689-90, potremmo pensare che Wildman si servì a proprio tornaconto di quel che Morland gli aveva rivelato (e che tra il 1689 e il 1691 abbia messo in pratica quanto indicato in *A brief discourse... ut supra* è dato per certo da C.H. Firth, *art. cit.*, p. 529). Ciò spiegherebbe anche altrettanto bene il disappunto di Morland (cfr. *Sir Samuel Morland's complaint against Major Wildman, circa* 1690, in RCHM, *Reports*, n. 71 *cit.*, III, pp. 455-456: che non ho però consultato).

(13) Cfr. H.W. Dickinson, *op. cit.*, p. 104 e si tenga comunque presente quel che ivi giustamente afferma Dickinson, che Morland, nel corso della sua vita, « ...was always pleading poverty... ».

(14) RCHM, *Reports*, n. 45 *cit.*, p. 51: annotazione di mano di Shrewsbury.

(15) E. Menascé, *art. cit.*, p. 22.

(16) Cfr. H.W. Dickinson, *op. cit.*, pp. 104-106 e *passim*, anche se questo lato della sua personalità è ben comprensibile nel tipo di società in cui viveva.

(17) MSS Lambeth 931, in *ibidem*, p. 115.

tiva a quei turbolenti mesi del 1658-59, è lui stesso a fornircela. Le sue lettere a John Thurloe, la cui posizione politica andava ormai facendosi precaria, abbondano di patetiche espressioni di miseria e di pressanti appelli d'aiuto: è indebitato e rincorso dai creditori, lamenta le proprie « ...declining conditions... » (18); non c'è alcuno al mondo che « ...would be willing to lend mee 5[l] if I were in neuer so much want. (19), « assist me with some speedy relief as to moneyes... which I never should have mentioned had not necessity compelled me, being left to the wide world without a penny of present income and being not perfectly out of debt neither. I most humbly and earnestly beg your honour to take into your present consideration my condition and to assiste me with an hundred pounds... » (20). Quale fosse la verità è magari impossibile a dimostrarsi, ma certo sembra più attendibile che, a distanza di trent'anni, la versione fornita a Tenison fosse un po' rimaneggiata e la memoria di Sir Samuel mostrasse qualche segno, un tantino interessato, di cedimento.

In secondo luogo, nell'autobiografia Morland richiama il ruolo da lui avuto ancora nel 1659 nello svelare a Carlo II il tradimento di uno dei suoi fedelissimi in Inghilterra, Sir Richard Willis, *leader*, in pratica, del *Sealed Knot*, il raggruppamento segreto dei realisti rimasti in Inghilterra. Da tempo vendutosi, a dir di Morland, al governo repubblicano, Willis avrebbe passato al re falsa *intelligence*, per indurlo a tornare anzitempo in patria, poterlo così intrappolare ed assassinare. Questa versione, in cui è il nostro che riesce appena in tempo ad avvertire Carlo II, salvandogli così la vita, è quella, va detto, che si ritrova un po' dappertutto nella memorialistica dell'epoca e che è stata ripresa da un buon numero di storici, da Lawrence Echard (21) e John Lingard (22), sino all'illustre Charles Harding Firth (23) e alla già ricordata più recente biografia specifica di Dickinson (24). Resta però il fatto che qualche dubbio deve pur essere sorto negli ambienti governativi della Restaurazione: Morland infatti non ottenne da Carlo II quel che più gli premeva, quell'Ordine della Giarrettiera della cui privazione si sarebbe tanto e tanto a lungo lamentato, e anche i vantaggi economici per il salvatore del re, legati a dubbie e discontinue pensioni, furono lontani da quelli promessi e attesi; è mai possibile che si trattasse solo d'ingratitudine e leggerezza, condite d'invidia e antipa-

---

(18) T. BIRCH (ed.), *A. collection of papers... of John Thurloe*, (d'ora in poi TSP), VII, London 1712, p. 624, S. Morland a J. Thurloe, 26 febbraio 1659.
(19) *Bodleian Library, Oxford, Rawlinson* MSS A LX, f. 474, S. Morland a J. Thurloe, senza data, ma attribuito alla fine 1658-inizi 1659.
(20) TSP, VII, p. 672, S. Morland a J. Thurloe, 17 maggio 1659; sono solo esempi, che potrebbero anche continuare.
(21) Cfr. L. ECHARD, *The history of England*, (III ed.), London 1720, pp. 726-729.
(22) Cfr. J. LINGARD, *A history of England to 1688*, VIII, London 1849, p. 580.
(23) Cfr. C.H. FIRTH, *The last years of the protectorate*, I, London 1909, pp. 30-31.
(24) Cfr. H.W. DICKINSON, *op. cit.*, pp. 16-18.

tia da parte di qualcuno dei più ascoltati consiglieri reali? (25). E perché Willis, « ...the person who for a long time has been a deadly Viper in y^r Majesty's bosome » (26), che pure protestò sempre la propria innocenza e che fu sottoposto a inchiesta, non perse per tanto delitto né vita né libertà, ma incorse solo, per un certo tempo, nella freddezza di Carlo II, ottenendo comunque un perdono certo inconsueto per chi avesse attentato a una vita reale? (27). Son tutte domande a cui sarebbe difficile rispondere, ma il nodo è stato tagliato sin dal 1928 da un documentatissimo studio di Marjory Hollings che andrebbe più diffusamente richiamato; mi limito allora a citarne le conclusioni, secondo cui « Morland's narrative... is inconsistent with ascertainable facts and even with his own statements; and its purpose might easily be determined were it clear in whose interest he was working at the time of his denunciation of Willis; for *there can be no doubt that he was a double spy.* ... Morland's credibility as a witness is scarcely higher than that of Titus Oates... (28).

Forse è per questo che Morland non ebbe quel che attendeva e fu sostanzialmente sempre tenuto ai margini da quell'ambiente di corte di cui avrebbe voluto far parte; perlomeno dopo il 1665, l'*establishment* si servì solo delle sue capacità d'ingegnere: le altre sue versatili doti potevano apparire pericolose nelle mani di un uomo, secondo Dickinson, « ...of weak character, easily swayed by the opinion of others... consistent all his life in placing his own interest first and in extracting the maximum of comfort and safety for himself... » (29). Non è comunque questa la sede per far il punto sulla sua personalità, densa, come si vede, di molte ombre, anche se altrove, come nel caso dell'appoggio ai valdesi, il suo comportamento sembra porlo in luce migliore; aspettiamo allora una sua soddisfacente biografia, tuttora mancante, che non potrà prescindere da un accurato esame comparativo delle tante lettere e dai tanti documenti a lui inerenti nelle cosiddette *Pell Papers* alla *British Library* (30), nelle carte di stato al *Public Record Office* di Londra e di quelle, edite ed inedite, di Thurloe, di Clarendon e di Pepys alla Bodleiana di Oxford e alla *British Library* (31).

GIORGIO VOLA

(25) E' un fatto che non doveva scorrere buon sangue tra Morland e Edward Hyde, conte di Clarendon (1609-1674), fossero o no veritieri i motivi cui accenna Sir Samuel nell'autobiografia: cfr. Lambeth MS 931 in H.W. Dickinson, *op. cit.*, p. 116.

(26) *Bodleian Library, Oxford, Clarendon* MSS LXII, ff. 188-189, S. Morland al re, luglio 1659.

(27) Cfr. ad es. Calendar of state papers, domestic series, 1661 sgg., pp. 231-232 e M. Hollings, *art. cit., passim.*

(28) M. Hollings, *art. cit.*, pp. 63,65. Il corsivo è mio.

(29) H.W. Dickinson, *op. cit.*, p. 106.

(30) Queste non sono tutte pubblicate nella nota opera di R. Vaughan, *The Protectorate of Oliver Cromwell*, 2 vv, London 1839 che è comunque anch'essa indispensabile.

(31) Ricordo qui brevemente che le TSP edite da T. Birch nel 1742, ad es., non comprendono tutte le carte di stato di Thurloe.

SUMMARY OF THE ARTICLES

« ITINARIES OF A PROTESTANT BOOKLET: THE SUMMARY OF THE HOLY SCRIPTURE ».

The article by Susanna Peyronel deals with publications circulating in Europe during the sixteenth century and specifically with a booklet of Dutch origin translated into Italian and soon found all over northern Italy: « The Summary of the Holy Scripture » (Il Sommario della Sacra Scrittura). The writer of the article examines this text in detail and studies its introduction into Italy, how it was diffused, received and read. In fact, the booklet goes beyond the usual picture of sixteenth century pious literature and faces also social and political issues.

« AN APPENDIX FROM SIENNA TO THE TRIALS AGAINST THE "GIORGIAN SECT" ».

Research concerning the « Italian Refarmation and the Reformation in Italy » has recently brought to light a personality who for many aspects is still a mystery — important from a doctrinal point of view and for his capacity of coagulating and organizing the religious ferment of his age around his own person. This was Giorgio Siculo, born in the region of Catania in 1516 or 1517, who became a benedictine monk in 1534. The article traces the story of his life and that of other important contemporaries belonging to the « Giorgian Sect ».

WAS TKADLECEK, THE « CZECH *GENTIL TISSERAND* » WALDENSIAN?

This question is asked by the historian A. Molnar in the article in this issue. It deals with a fifteenth century text in the form of a debate on the fate of man when bereaved of his beloved. The protagonist Tkadlecek rebels against his misfortune. He cannot accept his face with a simple act of submission because he knows he is a creature of the Lord, himself. Many scholars have tried to give an allegorical interpretation of the two concepts within him tending towards evil; they regard them as a reflection of dualism. Molnar quotes Rolf Ulbrich who collected a great deal of material on the subject and managed to express the mentality of an epoch with estetical efficacy. Ulbrich mentioned that the autor of Tkadlecek had intended his writings for the « boni homines », most of them weavers, and among whom there were many Waldensians during the years of clandestinity. But this (particular argument) does not completely convince Molnar.

SOME CONSIDERATIONS ABOUT SAMUEL MORLAND, HIS « UNPUBLISHED » AUTOBIOGRAPHI AND HIS BIOGRAPHERS.

The author critically surveys a former article by E. Menascé (*L'autobiografia inedita di Samuel Morland*, in BSSV n. 158, gennaio 1986, pp. 3-22), showing that Morland's autobiography (Lambeth Palace Library MSS L 931/1-3), upon which Prof. Menascé grounds her article believing it to be unpublished, appeared on the contrary in print since 1970 at least. A good bulk of evidence throws then a rather different light upon the credibility of the autobiography itself, a document which, in Giorgio Vola's opinion, should be quite cautiously considered.

RECENSIONI

ALDO LANDI, *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*, Claudiana Editrice (Studi storici), Torino 1985, pp. 333, con 42 ill. f.t., 9 ill. n.t. e 3 cartine; *I Taboriti: avanguardia della rivoluzione hussita (sec. XV). Gli scritti essenziali*, a c. di AMEDEO MOLNÁR, Claudiana Editrice (Riforma protestante nei secoli), Torino 1986, pp. 198, con 22 ill. f.t., 27 ill. n.t. e una cartina.

Potrò sbagliare, ma ho la netta impressione che, se non a livello storiografico, agli occhi delle persone di media cultura il Quattrocento, dal punto di vista della storia religiosa, appaia come un periodo scarsamente significativo, stretto fra i secoli precedenti (considerati come un tutto indistinto caratterizzato da grandi figure di papi e da fenomeni come i movimenti ereticali e popolari e gli ordini mendicanti) e il successivo (dominato da quella crisi religiosa che, in modo inadeguato perché eccessivamente semplificatore ma ancora largamente diffuso, viene sintetizzata nei termini della "Riforma protestante" e della "Controriforma cattolica") .Credo comunque di potere affermare che si tratta di un secolo poco o nulla conosciuto: qualcuno — mi riferisco sempre, ovviamente, alle persone di media cultura — forse ricorderà, come vaga reminiscenza scolastica, i nomi di Costanza e di Basilea; qualcun altro penserà a Savonarola; nulla più. E invece, come ha giustamente osservato uno storico a noi caro recentemente scomparso (1), si tratta di un secolo di estremo interesse, in cui confluiscono tutte le tensioni maturate nel corso del Medioevo e senza il quale anche i fenomeni del Cinquecento appaiono incomprensibili. C'è di più: « I secoli XIV-XV sono dominati dal problema ecclesiologico, mentre il precedente e il seguente sono all'insegna della cristologia e della pneumatologia » (2). Ebbene, mi pare che proprio questo carattere renda l'epoca di cui stiamo parlando particolarmente importante e attuale per noi: mi sembra infatti che oggi la dimensione ecclesiologica sia fondamentale, e nel dibattito interno alle singole chiese, e nei rapporti ecumenici (3).

---

(1) Si tratta di R. MANSELLI, di cui cfr. *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Bologna 1983, pp. 44-45.

(2) Così L. SANTINI, nell'*Introduzione* a J. HUS, *Il primato di Pietro: dal « De ecclesia »*, Torino 1974, p. 20.

(3) Sull'« attualità » del sec. XV cfr. A. AGNOLETTO, *Prefazione* all'ed. ital. di H.-G. BECK, K.A. FINK, J. GLAZIK, E. ISERLOH, *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone - Conciliarismo - Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo)*, vol. V/2 della *Storia della chiesa* diretta da H. JEDIN, 2ª ed., Milano 1979, pp. XIX-XXV.

Poste queste premesse, appare dunque quanto mai opportuna la recente pubblicazione, da parte della Claudiana, di due opere, molto diverse fra loro come argomento e come impianto, ma entrambe dedicate alla storia religiosa del Quattrocento, entrambe incentrate sul tema ecclesiologico, entrambe impostate in modo da potersi rivolgere a un pubblico abbastanza vasto di lettori non specialisti. Autore del primo — in ordine di pubblicazione — di questi due libri è uno studioso che ha alle spalle una solida preparazione non soltanto in campo storiogafico ma anche a livello teologico e canonistico. Argomento del volume è il Concilio di Pisa, convocato nel 1409 dai cardinali delle due "obbedienze" allo scopo di porre fine allo Scisma d'Occidente e di mettere mano alla riforma della Chiesa. Al di là dei risultati immediati (il Concilio dichiarò deposti l'"avignonese" Benedetto XIII e il "romano" Gregorio XII; al loro posto fu eletto Pietro Filargi, che assunse il nome di Alessandro V; e tuttavia lo scisma non finì, tanto da rendere necessaria, anni dopo, la convocazione di un nuovo Concilio, a Costanza; per quanto riguarda la riforma della Chiesa, a Pisa ci si limitò a predisporre un piano di discussione, a diversi livelli ecclesiali, del problema), ciò che più importa è stabilire la reale portata storica di questo evento, molto spesso svalutato come un "conciliabolo" poco rilevante e comunque giuridicamente di dubbio valore. Sono proprio queste interpretazioni riduttive che il Landi intende controbattere: da un lato individuando nel Concilio pisano lo sbocco di motivazioni profonde e il frutto della tradizione teologica e canonistica; dall'altro lato rivalutando i risultati più profondi dell'assemblea del 1409, cioè: aprire la strada a Costanza; mantenere viva nella Chiesa la tradizione conciliare; mettere in discussione la concezione assolutistica del papato; indebolire una concezione esclusivamente clericale di chiesa, allargando il diritto decisionale al di là dei vescovi (4). Devo dire che le pagine più belle di questo volume mi paiono le ultime, proprio quelle — cioè— in cui l'A., traendo le conclusioni, esprime ed esplicita pienamente la passione che l'ha mosso in questa ricerca. Va riconosciuta al Landi la capacità di padroneggiare una materia così difficile e di usare in modo appropriato una quantità enorme di fonti di diverso tipo, costruendo un quadro in cui la storia della chiesa, della teologia e del diritto canonico si intreccia con la storia politica e civile. Non solo; ma qua e là si aprono interessanti squarci sulla religiosità, sulla mentalità e sulla vita quotidiana, che contribuiscono a rendere più mossa e insieme più completa la ricostruzione di un periodo. Tuttavia, la minuzia quasi maniacale con cli si muove l'A., oltre alla pretesa di seguire un andamento rigorosamente cronologico (a un certo punto, giorno per giorno), costituisce, sotto certi aspetti, un limite di quest'opera: non mi pare che si possa perentoria-

(4) Fu questa, poi, anche la prassi del Concilio di Costanza. Ed è questa prassi, insieme con altri fenomeni, che ha potuto far parlare di « splendido tollerante '400 » e di fine della « Chiesa del Medioevo, con la sua monolitica organizzazione gerarchica e antilaicale » (cfr. R. CEGNA, *Valdismo e Ussitismo: mito e storia*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », XCVIII, 144, dic. 1978, p. 39; ID., *Fede ed etica valdese nel Quattrocento*, Torino 1982, p. 34). Pure comprendendo — e magari condividendo per certi versi — l'entusiasmo del Cegna, mi pare opportuna la correzione di tiro apportata dal Landi, che colloca il conciliarismo del XV secolo nel solco di una consolidata tradizione, anziché vederlo come improvviso e inaspettato momento di rottura.

mente affermare che « la crisi generale di quello che è stato chiamato *Papalsystem*, e la reale importanza delle proposte pisane, passano nella narrazione del Landi in secondo piano, sommerse in un mare di piccoli avvenimenti che l'autore ha scelto di ricostruire troppo dettagliatamente » (5); ma, effettivamente, nel corso della lettura si ha talvolta l'impressione che si sia smarrito il discorso centrale e, soprattutto, si ha una sensazione di "appiattimento", come se tutto (dall'intervento di grandi teologi e canonisti nel dibattito preconciliare e conciliare alla barba del papa o ai pranzi a base di uova) fosse sullo stesso piano e avesse lo stesso peso.

Passiamo all'altro libro. Amedeo Molnàr non ha bisogno di presentazione per i lettori di questo bollettino: ricordiamo soltanto che un merito non indifferente di questo storico e teologo praghese è sempre stato quello di svolgere la sua attività come un "servizio", affiancando alla produzione di tipo specialistico la pubblicazione di testi di divulgazione storica ad alto livello (6). Anche questo volume appartiene più alla letteratura divulgativa che a quella specialistica, ma, mettendo per la prima volta a disposizione del lettore italiano i testi taboriti, presentati e inquadrati con rigore filologico, colma finalmente una lacuna notevole presente nella bibliografia storica italiana (7). Il libro è così articolato: dopo una ricostruzione sintetica della vicenda storica, il curatore presenta la letteratura e il pensiero dei Taboriti nelle linee di fondo; alla bibliografia segue l'antologia dei testi, introdotti da brevi presentazioni, chiare ed essenziali; il tutto è arricchito da un vario e interessante apparato iconografico. Qua e là ho rilevato qualche aspetto a mio parere non del tutto convincente: ad esempio, non credo che ci sia bisogno di scomodare Dumézil o la "nuova storia" per avanzare qualche riserva sull'affermazione che il modello delle tre funzioni rappresenterebbe semplicemente una giustificazione e copertura ideologica di disuguaglianze economico-sociali e su quella secondo la quale, comunque, « la realtà sociale del Medioevo fu quella tipica di una società classista » (p. 86); così come esprimo perplessità di fronte all'uso di termini politici attuali (e attualizzanti) come "reazionario" o "rivoluzionario" applicati a realtà religiose e a un periodo storico quale quello preso in considerazione dall'A. Va detto che questa "attualizzazione" è forse dovuta alla profonda simpatia, anzi alla passione che Molnàr mostra di avere nei confronti dell'oggetto del suo studio; e va anche aggiunto che questa disposizione d'animo non impedisce allo studioso di rilevare con equilibrio e onestà le contraddizioni irrisolte in cui si dibattè l'ala radicale dell'hussitismo. Una è quella relativa al problema della violenza: a un certo momento della vicenda taborita, pare inevitabile « il ricorso eccezionale ad una violenza temporanea per evitare il permanere di una violenza durevolmente oppressiva e idolatrica" (p. 38), appare cioè inevitabile la contraddizione fra una linea di rigorosa fedeltà all'Evangelo del Sermone sul monte e le scelte fatte nel momento in cui i taboriti devono assumersi responsabilità politiche. E' pur vero

---

(5) G. MANZELLA, in « L'indice dei libri del mese », III, 1, genn. 1986, p. 43.

(6) Ricordiamo: A. MOLNÀR, *Jan Hus, testimone della verità*, Torino 1973; ID., *Storia dei Valdesi*, v. 1°, Torino 1974.

(7) Rimandiamo per questo problema alla bibliografia presentata dallo stesso Molnàr in questa antologia di testi, alle pp. 45-48, dove si può notare la scarsissima presenza di contributi dovuti a studiosi italiani e/o scritti in italiano.

che c'è qualche tentativo di « inventare mezzi che possano rimanere giusti ed umani » (ibid.) e che viene messa in discussione la pena di morte; ma è anche vero che non mancano, fra i taboriti, esempi di quegli eccessi di potere contro cui lo stesso movimento voleva combattere; così come non possiamo dimenticare che, per quel che riguarda la punizione dei "peccati" all'interno dell'esercito, la risoluzione è di « punire e colpire, perseguire, frustare, uccidere, decapitare, impiccare, affogare, bruciare e castigare con ogni sorta di castigo, secondo la legge di Dio, i malvagi, senza alcuna eccezione di stato e condizione o sesso, uomini e donne » (8). L'altra contraddizione fondamentale si situa a un livello squisitamente ecclesiologico: a differenza dell'hussitismo moderato, che ha una dimensione di "chiesa nazionale" e una visione marcatamente sacramentalistica, il taborismo presenta caratteristiche "sovranazionali" e tendenze che potrebbero essere definite "ecumeniche" e considera il Cristo come unica norma valida. Scarsamente interessati ai rapporti con le chiese esistenti, in quanto pensano che tutte le chiese debbano convertirsi a Cristo, i Taboriti finiscono per identificare se stessi con le schiere degli eletti e per ritenersi portatori della Verità universale, giungendo ad affermare che il loro compito (del loro esercito, dei loro capi) è quello di « esortare, consigliare, *costringere e forzare* [sottolineatura mia] al bene sopra descritto [la conversione a un "autentico" cristianesimo] tutti e dappertutto, con l'aiuto del nostro Signore Iddio » (9): dove la contraddizione è fra preteso universalismo da un lato e spirito settario dall'altro lato (10).

Mi si permetta di concludere con alcune considerazioni di carattere personale. Dopo anni in cui in molti, nell'area degli intellettuali credenti di "sinistra", ci siamo giustamente opposti al giudizio riduttivo e liquidatorio di Norman Cohn (11), per contrapporgli però interpretazioni altrettanto schematiche, ideologiche e mitizzanti, in cui si mescolavano in allegra confusione la "prima Riforma", la "Riforma popolare", Ernst Bloch, la teologia della liberazione, i

(8) P. 98, dal cosiddetto « ordinamento militare » di Giovanni Žižka.

(9) P. 94, dallo stesso testo. Altrove, le spedizioni militari dei Taboriti sono definite « leggiadre scorrerie » per diffondere la « verità » (cfr. p. 42).

(10) Non vorrei sbagliare o generalizzare troppo, ma mi pare che i Taboriti abbiano in comune con le altre sette di ogni tempo l'accentuazione dei riferimenti veterotestamentari a scapito spesso di quelli neotestamentari. Si potrebbero fare molti esempi: valga, per tutti, il canto con cui i bambini taboriti accoglievano i vincitori di ritorno dal campo di battaglia (pp. 100-101).

(11) N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, trad. it. *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1965 (2ª ed. 1976). In questo libro, l'A. interpreta una grande quantità di fenomeni, dai primi movimenti messianici medievali all'antisemitismo popolare ai taboriti a Müntzer, secondo uno schema unico: i « sogni » apocalittici, spiegabili in termini psicoanalitici e alimentati irresponsabilmente dalla Chiesa (che così verrebbe meno al suo compito di garante dell'ordine), cadendo in situazioni storiche instabili caratterizzate da un'alta precarietà sociale, darebbero luogo a pericolose fantasie e a fanatismi collettivi; certi miti farebbero presa su gruppi sociali emarginati, destinati a divenire massa di manovra per intellettuali piccolo-borghesi — preti spretati ecc. — deboli e frustrati. Cohn ritiene sostanzialmente identico nei secoli questo meccanismo, che gli serve per spiegare sia tutti i movimenti medievali con un contenuto chiliastico sia i « moderni totalitarismi » del nazismo e del « bolscevismo ». In questo modo, come nota E. J. HOBSBAWM (*I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, ed. it., Torino 1974 [1ª ed. it. 1966], p. 75), il Cohn, nonostante la grande erudizione, si preclude la possibilità di comprendere tutti quei fenomeni che ha la pretesa di spiegare.

valdesi e fra Dolcino e i taboriti e Müntzer, le comunità di base e Camilo Torres e il Sessantotto e Dio sa che cos'altro ancora, ora si sente (non credo si tratti di un'esigenza strettamente personale) la necessità di fare chiarezza, di distinguere, di non lasciarsi trascinare da entusiasmi facili e pericolosi, magari di prendere le distanze. In questa situazione, il libro curato da Molnàr è importante: se infatti da un lato appare discutibile proprio per ciò che rievoca di un passato rispetto al quale si è critici (le interpretazioni un po' schematiche, da "catechismo" marxista; l'attualizzazione e la politicizzazione di certe tematiche storico-religiose; quella che appare un'eccessiva passionalità nell'affrontare un argomento di questo tipo), dall'altro lato si rivela strumento prezioso perché ci offre la possibilità di confrontarci direttamente con quei testi e dunque di potere ragionare in termini più chiari e più sereni di questo importante, benché poco conosciuto anche se spesso citato, movimento religioso e sociale.

GIUSEPPE VAGLIO

EUGEN ROLL, *Die Waldenser. Aufbruch in eine neue Zeit*, Stotgarda, J. C. H. Mellinger Verlag 1982, pp. 319 e 29 ill.

L'autore, nato da una famiglia valdese esiliata nel 1699 in Germania, ha voluto scrivere un libro « da laico per i laici » (cf. p. 25). Egli è certamente in diritto di farlo, dando il suo contributo accanto alle ricerche storiche scientifiche. Tuttavia Roll pensa che sia preferibile il suo libro di divulgazione ai lavori essenzialmente scientifici. Egli pretende di aver capito come laico più dei professionisti.

Si comprende il perché di questa pretesa immediatamente. Il laico-autore si definisce già nella prefazione come "antroposofo", un seguace della philosophia di Rudolf Steiner (1861-1925), e quasi ogni pagina del suo libro ne porta le tracce. Si trovano non soltanto lunghe citazioni delle opere, ma anche la storia dei Valdesi è descritta nei termini dell'antropologia e della filosofia della storia antroposofica. L'antroposofia, usando concetti speciali come per esempio "karma" per spiegare la vita degli uomini, considera la storia come un processo, in cui si realizzano successive liberazioni spirituali dell'ego umano. La filosofia di Steiner rappresenta per gli antroposofi il culmine di questa storia. Basandosi sulla filosofia di Steiner, il punto di partenza del Nostro contrasta volutamente con il punto di vista della storiografia consueta sui Valdesi, che egli considera predominato dai pregiudizi protestanti.

In quale modo Roll vede la storia dei Valdesi? Nel dodicesimo secolo il catarismo e la cultura cavalleresca in Linguadoca e Provenza avrebbero incarnato di fronte alla chiesa cattolica la libertà spirituale umana. Nell'anno 1174 Waldes — impressionato dalla storia di Alessio — si sarebbe convertito al catarismo. Il "giuramento" di Waldes nel 1180 invece significherebbe il suo distacco dal catarismo e il conseguente ritorno nella chiesa cattolica. Ma — e questo è secondo Roll il valore del Valdismo medioevale — Waldes e i suoi seguaci non hanno mai perso totalmente la libertà spirituale; ci sarebbe rimasto un residuo cataro (p. 69), cioè la "contritio cordis", legato alla prassi confessionale

(p. 89, 146 ss.). Per questo la chiesa cattolica ha perseguitato i Valdesi. Il Nostro tratta minutamente, ma anche molto selettivamente la storia medioevale valdese: soprattutto le valli valdesi e la letteratura valdese (La Nobla Leyczon, traducendola interamente).

Non è sorprendente, in questo contesto, che per Roll Chanforan (1532) significhi la fine del valdismo come movimento della libertà. Aderendo al protestantesimo e specialmente alla dottrina della predestinazione i Valdesi avrebbero perso la libertà spirituale dell'ego, che fu incorporato nella "contritio cordis" (p. 220, 230 ss.). I Valdesi non avrebbero quindi più portato la bandiera della libertà spirituale. E' dunque coerente non parlare più dei Valdesi, secondo Roll, dopo Chanforan. Solo in alcune pagine egli tratta la storia dei Valdesi fino al 1699, anno nel quale i suoi antenati hanno dovuto abbandonare le valli valdesi, tacendo sui secoli successivi. E' con la la figura del cattolico dissidente Ernesto Buonaiuti (p. 240 ss.) che la libertà spirituale sembra di nuovo essere tornata in Italia; per Roll Buonaiuti è infatti paragonabile a Steiner.

Per quanto riguarda il contenuto del libro si può concludere, a mio avviso, che non è tanto un libro « da laico per i laici », quanto piuttosto « da antroposofo per gli antroposofi ». Storicamente il libro di Roll non ha molto valore. La sua tesi sulla conversione di Waldes al catarismo non è sostenuta da nessuna prova. Per di più Roll usa spesso edizioni e studi delle fonti superate e sembra preferire letteratura tedesca ottocentesca, per cui il suo libro contiene molti errori e interpretazioni speculative. Le illustrazioni, infine, non sostengono il contenuto, bensì presentano fotografie con vedute delle valli valdesi.

ALBERT DE LANGE

Waldenser im Hochmittelalter und die Folgen bis heute. Katalog des Waldensermuseums, Zimmer 1, im Henri-Arnaud-Haus, Otisheim-Schönenberg. Herausgeben von der Deutschen Waldenservereinigung e. V., 1986, p. 96 + tavola sinottica.

Curatore di questo interessante Catalogo è il pastore Dietrich Fischinger, già noto ai cultori di storia valdese per i suoi contributi sui Valdesi primitivi pubblicati in « Der Deutsche Waldenser » (cf. nn. 157-159 e 161, 1985 e 1986: *Die ersten Waldenser im Hochmittelalter*).

Non si tratta di un catalogo puro e semplice. Oltre ad illustrare il contenuto delle varie « vitrine », il curatore ha voluto darci in 16 capitoletti un panorama quasi completo dell'evoluzione del Valdismo dalle sue prime manifestazioni a Lione fino alla sua adesione alla Riforma. Se si dà uno sguardo alla tavola cronologica a pp.74-75, si vedrà subito che il curatore non si è limitato ad indicare le date fondamentali della « tradizionale » storia valdese dal 1130 (anno presunto della nascita di Valdesio) al 1532 (sinodo di Chanforan), ma vi ha introdotto anche le due riforme di Wyclif e di Hus, il loro sviluppo successivo coi Taboriti e *l'*Unità dei Fratelli, nonoché l'impatto, oltre che con la Riforma franco-svizzera, con le « contestazioni » radicali degli Anabattisti e le loro prese di posizione di Schleitheim 1527.

Tale allargamento dell'area valdese a movimenti e gruppi ad essa più consoni

risulta più convincente se si passa ad esaminare le tre tavole sinottiche pubblicate in fondo al volumetto (pp. 94-95 + appendice), nelle quali la vicenda valdese è inserita nientemeno che nell'intera storia della Chiesa, da Gesù fin oltre il Vaticano II, attraverso i vari tetativi di riforma o di reazione che hanno contribuito, lungo linee spesso spezzate, ala formazione del cattolicesimo romano, delle chiese ortodosse e di quelle evangeliche. Così, se la tavola a p. 94 (*Die Entstehung der Kirchen*) ci fa vedere con « frecce » di colore diverso l'andamento o violento (*gewaltsam*) o pacifico (*friedlich*) delle due opposte estrinsecazioni del messaggio cristiano in chiese istituzionali e in chiese libere, invece la tavola a p. 95 (*Zentren der Waldenser*) entra nel vivo del nostro argomento col tentativo di mostrarci a colpod 'occhio le varie diramazioni del movimento valdese e dei gruppi affini dagli *Ur-Zentren* francesi, lombardi e tedeschi fino alle attuali colonie sud e nord-americane, attraverso i Lollardi, l'Unità dei Fratelli, gli Anabattisti, i Mennoniti, i Quaccheri, la Church of Brethren e la Herrnhuter Brüder-Unität. Ma dove questo sforzo di catalogazione aggiunge il suo apice è nel quadro sinottico finale, nel quale tutto questo intrecciarsi di fenomeni diversi viene per così dire conficcato in ben 15 colonne, quasi come i gironi o balze del mondo ultraterreno dantesco, con al loro centrola « libertà di sequela spirituale » (*geistliche Nachfolge-Freiheit*), e ai due estremi l'anarchia sia politica che religioisa. Ai lati della colonna centrale ci sono due sezioni relative rispettivamente allo Stato e alla Chiesa, a loro volta suddivise in 6 colonne ognuna, di cui 3 (vicine al centro) concernenti personaggi, gruppi, movimenti di pensiero, espressioni politiche o religiose oggetto della tutela o tolleranza o dello Stato o della Chiesa, mentre le altre 3 (alla periferia) riguardano le stesse categorie, ma sotto il tallone dell'intolleranza.

Certo, non è facile inquadrare al posto giusto, in uno schema così dettagliato e complicato, tutti i fenomeni individuali o comunitari che hanno contrassegnato la marcia faticosa dell'uomo, credente o no, da Gesù Cristo ai giorni nostri! Di fatto, se è abbastanza agevole collocare delle correnti di cultura o di opinione come l'umanesimo o l'illuminismo, oppure delle manifestazioni chiaramente politiche o religiose come gli imperi, le rivoluzioni, le dittature o come le crociate, l'inquisizione, il conciliarismo, l'assolutismo papale, la Riforma e la Controriforma, l'ecumenismo ecc., è invece assai più problematico distinguere bene tra personaggi, gruppi e movimenti. Non entrerò nei dettagli, ma mi domando perché, tanto per fare qualche esempio concreto, la gnosi, i Manichei, i Paulicani e le chiese catare appaiono nell'ultima colonna di destra detta *religiose Anarchie!* Bene invece la colonna centrale che, nella sua linea ascendente, pone insieme Claudio di Torino, Valdesio di Lione, Chelcicky ed i Quaccheri.

Su quest'ultima parentela spirituale qualcuno avrà forse qualche dubbio, ma per conto mio mi felicito col curatore per aver ben individuato quel filone aureo che lega insieme quei personaggi o movimenti che hanno rivendicato, sulla base del « sola Scriptura », quella libertà di sequela spirituale, che il Fischinger determina meglio con l'aggiunta *ohne Beteiligung an staatlicher oder kirchlicher Gewalt*, e con l'ulteriore specificazione della scelta della povertà volontaria (*freiwillige Armut*).

Il nostro curatore mostra di essere bene informato, cita le ultime ricerche, si vale delle raccolte di fonti di Gonnet e Selge-Patschovsky, ha delle felici in-

tuizioni, tutte condensate nel motto iniziale: *Aus Liebe arm, gewaltlos und die Gegenwart des Geistes verkündigend dem Christus nachfolgen!.*

Prima di terminare indico, per debito di recensore, quelche piccola lacuna imprecisione: a p. 56: tra le opere di Gioacchino da Fiore, manca il *De articulis Fidei* che, insieme con il (i) *Tractatus super quatuor Evangelia,* è stato edito da Ernesto Buonaiuti, negli anni 1930-36; a p. 74: il presunto luogo di nascita di Valdesio non sarebbe situato nel cantone di Vaud (*Waatland*), ma piuttosto in qualche villaggio attorno a Lione chiamato tuttora Vaux; ivi: Valdesio o qualche suo compagno fu a Roma nel 1179; ivi: non mi sembra che si possa dire che « Diego von Osma und Dominikus *kopieren* die Katharermission der Waldenser »; p. 75: a Chanforan nel 1532 (sept., non *aug.*) l'incontro con la Riforma franco-svizzera (non soltanto *Schweizer Reformation*) fu opera anche dei Valdesi della diaspora delfinatese, provenzale e calabro-pugliese (non soltanto *piemontesische*), p. 96: la raccolta di Gonnet s'intitola « Enchiridion (non Enche*i*ridion) Fontium Valdensium (non Valdesium).

Giovanni Gonnet

Emidio Campi, *Via antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la Vergine Maria.* Torino, Meynier, 1986, pp. 114.

Opera squisitamente teologica questa di Zwingli, trascrizione di un sermone tenuto nel settembre del 1522 col titolo « una predica sulla Vergine Maria eternamente pura madre di Gesù Cristo redentore nostro », e di non trascurabile attualità nel contesto dell'anno mariano di recente promulgazione. Legittima ed indubbiamente fruttuosa potrà essere pertanto una lettura che si prefigga di trarre da questo breve testo (poco più di una ventina di pagine del volume) indicazioni e spunti per una riflessione moderna su Maria. E certo non mancano, Zwingli è troppo ricco di pensiero e profondo per scrivere banalità.

Ma non è questa l'angolatura da cui Campi affronta l'esame del testo anche se non mancano nella sua introduzione accenni quanto mai pertinenti ad un uso attuale della predica zwigliana. Il suo intento essenzialmente storico mira a collocare la predica di Zwingli nel suo contesto storico e teologico. Si corre infatti il rischio esaminando gli scritti dei Riformatori di prescindere dai luoghi ed i momenti in cui furono redatti leggendoli come opere teologiche moderne, calibrate e meditate frutto di lunghe rcerche e di scarso impegno pratico. La produzione teologica di quegli anni è invece frutto di profondo impegno ed è sempre o quasi sempre determinata da istanze polemiche ed è perciò fortemente condizionata dal momento storico o addirittura dalla sua collocazione nella biografia dell'autore.

Il testo di Zwingli si colloca tra l'aprile 1522 ed il gennaio 1523, nel periodo cioè che separa la inchiesta sulla violazione del precetto quaresimale e la prima disputa di Zurigo, periodo di estrema delicatezza nella storia di Zurigo in cui il moto riformatore non avendo ancora assunto i tratti di aperta contestazione delle strutture tradizionali né formulato i suoi principi metodologici è oggetto di critiche, riserve, apprensioni.

Alla trattazione di un tema delicato e rischioso quale è la mariologia si impongono in questo contesto particolari cautele. Zwingli non è certo uomo da adattare la sua predicazione alle esigenze dell'uditorio ed alle attese dei censori ma non può fare a meno di tenerle presenti e cautelarsi in ogni modo contro le false accuse che gli vengono mosse da più parti soprattutto quelle di non aver rispetto e venerazione per la madre di Dio. Indipendentemente dalle sue personali convinzioni e dalla lettura che egli ritiene dover fare della mariologia, deve perciò tener presente il clima di allarmismo che si va diffondendo attorno alla sua opera evitando di assumere posizioni di eccessivo radicalismo. Trarre pertanto da questo suo testo occasionale (come è d'altra parte quasi sempre occasionale la produzione teologica del XVI° secolo riformato) illazioni per un suo atteggiamento positivo di fronte alla mariologia tradizionale, sono per lo meno arrischiate.

Ma vi è un secondo motivo che rende improponibile questa tesi, il motivo teologico. Un lettore moderno non può non avvertire un certo stupore nel leggere in un testo riformato, ed un riformato radicale quale è generalmente Zwingli, espressioni così tipiche della pietà e della teologia mariana tradizionale. Maria sempre vergine, madre di Dio, sono espressioni totalmente assenti nelle opere di teologi riformati posteriori che Zwingli usa liberamente. Con quale intendimento?

Qui sta il problema. Molto puntualmente Campi passa in rassegna i teologumeni fondamentali della mariologia della theotokos alla corredentrice ponendoli in relazione con la produzione di Zwingli per giungere alla conclusione che anche laddove egli ne fa uso (come nel caso molto caratteristico della semper virgo), si tratta per lui di centrare la figura e l'opera di Cristo non quella di Maria. Rivivendo in qualche modo l'atmosfera dei grandi Concili della chiesa antica egli pensa il problema teologico in termini radicalmente cristologici in una misura forse ancor maggiore che Lutero e le menzioni a Maria che si riscontrano nella sua produzione sono tutte in funzione strettamente cristologica, volte cioè a mettere in evidenza il fatto sconvolgente dell'incarnazione divina. Una affermazione così poco riformata quale la perpetua verginità di Maria assume così una valenza cristologica radicale che la riconduce nella linea generale del discorso riformato. Leggere questo ed altri assunti del pensiero zwingliano in chiave di mariologia cattolica, vuoi come residui vuoi come intime convinzioni, presupponendo che in un caso si debbano obliare come elementi caduchi o ricuperare come premesse di un fruttuoso dialogo ecumenico significa fraintendere il Riformatore e privarsi di una chiave di lettura feconda dell'intero suo teologare.

Le pagine di introduzione di E. Campi sono dunque una necessaria premessa alla corretta lettura di questo bel testo zwingliano ma sono altresì una pertinente ed illuminante lettura di tutta la teologia zwingliana che legittima pienamente il titolo del saggio.

Al testo si accompagnano una breve, ma esauriente, cronologia degli avvenimenti sia dell'ambiente che della biografia di Zwingli ed una scelta di 16 illustrazioni riproducenti alcune delle classiche « icone » di Teodoro di Beza e frontespizi di opere del Riformatore. GIORGIO TOURN

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

LIBRI

GABRIEL MÜTZENBERG, *La Réforme vous connaissez?* ed. Farel, 1985, pp. 248.

Lo schema seguito dall'autore in questa presentazione della Riforma è quello classico iniziato da Teodoro di Beza con le sue fortunate *Icones* che si è mantenuto costante sino ad oggi in molte opere di carattere divulgativo.

Si inizia con i precursori, si passa alla manifestazione e si conclude con la affermazione del fenomeno Riforma, secondo uno schema che combina la cronologia, l'area geografica e la biografia.

La struttura generale di queste presentazioni resta invariata anche se ne varia l'ampiezza e la natura, si tratta sempre di una serie di ritratti, di medaglioni dei personaggi celebri ,dei leaders del movimento riformato. Nel nostro volume i precursori sono i quattro grandi profeti cui il monumento di Worms ha ormai dato volto ed atteggiamento ai piedi del padre Lutero. A lui vengono affiancati, giustamente tenendo conto delle legittime aspettative del lettore dell'area svizzera i tre Svizzeri: Zwingli, Nicolas Manuel e Vadiano, esponenti della cultura e della politica di Zurigo, Berna e San Gallo; fra gli uomini della seconda generazione oltre a Calvino sono presentati Bullinger, Viret e John Knox.

Gabriel Mützenberg è scrittore che sa unire ad una corretta documentazione uno stile gradevole e ne fa fede anche questa sua opera di buona divulgazione. Per chi cerchi di penetrare nel profondo i problemi storici e teologici del XVI° secolo (come di qualsiasi altro periodo storico) la formula del medaglione non è certo sufficiente ma non mancano letture di cui avvalersi per allargare le conoscenze, chi invece intenda stabilire un primo contatto con i protagonisti non sarà deluso da questa rapida e scorrevole lettura.

G. T.

La Bible.

L'editore Meynier di Torino già segnalatosi per alcune ristampe significative (*Alle porte d'Italia* di E. de Amicis e *Les Vaudois* del Beatties) ha affrontato una impresa editoriale di proporzioni eccezionali offrendo al pubblico degli estimatori la *Bible* tradotta da Pierre Robert detto Olivetano.

Chi non ha desiderato, non diciamo possedere ma per lo meno vedere, sfogliare, esaminare da vicino questo testo che ha assunto ormai nella storia valdese un significato fra il mitico ed il simbolico? I valdesi, popolo della Bibbia, sono legati a questo testo in modo particolare, come ideatori e come finanziatori e Chanforan il momento della svolta riformata è impensabile senza questo testo.

L'nteresse bibliografico e teologico di questa impresa, dovuta ai due Picardi Pierre Robert e Pierre de Vingle, è grandissimo come stanno dimostrando gli studi recenti ed è certo motivo di orgoglio e di soddisfazione il fatto che sia un editore di origine valdese a riproporre questo capolavoro del XVI secolo. Applicare all'opera esegetica di Olivetano la qualifica di capolavoro non è certo illegittimo, usare la stessa espressione per la tecnica tipografica del reprint potrebbe suonare iperbolico; se non di capolavoro certo si deve parlare di opera di eccezionale qualità. Curata fin nei minimi particolari, con una ricerca al limite della pignoleria della pagina esemplare senza sbavature e imperfezioni, una rilegatura in pelle (per tacere delle copie con rilegatura d'epoca in legno) carta di qualità. Non si può che augurare al coraggioso editore un meritato successo alla sua impresa.

G. T.

DONALD HARDIE FOX, *The complete bibliography of Walter Lowrie. Illustrated with selections from his Wit and Wisdom*, Princeton (Fox Head Press) 1979. 57 pagine.

Walter Lowrie (1868-1959) era il rettore della chiesa americana di Roma (San Paolo dentro le mure) dal 1907 a 1930. Era amico di Ernesto Buonaiuti e scriveva regolarmente nella rivista *Fede e vita* di Ugo Janni. Il Fox ci ha dato un aiuto indispensabile per lo studio di questo personaggio interessante, che ha lasciato anche le sue tracce nella Val Pellice (vedi *Beidana* nr. 5). La bibliografia, edita dal autore in autogestione, è da consultare nella biblioteca della SSV.

A. de L.

Pomaretto "in val Perosa", Pomaretto 1986, pp. 170

A distanza di 7 anni il concistoro di Pomaretto edita questo secondo volume dedicato alla storia del comune e della chiesa pomarina. Il lavoro iniziato da Guido Baret con encomiabile pazienza è proseguito in questo secondo volume ancora più ampio e ricco, come documentazione, del precedente.

Una prima parte è dedicata alla storia antica (nomi di famiglia, antichi vil-

laggi, avvenimenti) e recente (cronologia degli anni 1940-45 e Resistenza); le parti seguenti hanno come tema: la toponomastica, tradizioni e folclore (credenze, aneddoti, proverbi), le figure del passato locale. Il volume è accompagnato da una ricca iconografia di un centinaio di documenti. Di particolare interesse la ricerca toponomastica curata da Erica Baret che vi ha trasferito il risultato dei suoi studi universitari mettendo così a disposizione di tutti il suo lavoro, ed il diario del periodo bellico redatto al termine degli avvenimenti dal pastore Mathieu.

Persone appassionate in ricerche locali disposte a spendere tempo e fatica per raccogliere materiale altrimenti destinato alla sparizione sono oggi rare e non possiamo che rallegrarci nel vedere che ve ne sono ancora fra noi.

Un problema che resta aperto e meriterebbe più attenta analisi è l'impostazione generale che spesso viene data a queste ricerche, raccolte di materiale (come già detto certamente molto prezioso) più che esposizione organica, si prestano ad essere consultate più che lette e non forniscono un quadro organico delle questioni che forse con qualche accorgimento o diversa disposizione della metria si potrebbe dare.

Auguriamo comunque che altri seguano questo esempio per altre zone delle Valli.

G. T.

G. Gonnet, *La propaganda protestante nel mezzogiorno d'Italia tra piemontesi, garibaldini, borbonici e papalini negli anni '60 del sec. XIX. Il brigantaggio, genesi e sviluppo delle rivolte postunitarie con particolare riferimento al Cicolano*, Il Velino, 1985, Rieti, pp. 189-205.

Fornisce una mappa dell'evangelizzazione in Italia negli anni immediatamente successivi al 1848: ne vengono evidenziati i due principali filoni, quello valdese, generalmente filo-sabaudo e quello delle « chiese libere », che si presenta invece come decisamente repubblicano.

Il problema del banditismo e della guerriglia viene ricordato come mezzo di difesa utilizzato contro le Crociate di ogni tempo: a tal proposito si accenna alla difesa dei valdesi durante la repressione in Calabria nel 1561 ed in Piemonte nel 1663.

M. P.

— *Olivetan, celui qui fit passer la Bible d'hébreau en français*, Société Biblique Suisse, Bienne, 1986, pp. 40.

L'opuscolo vuole essere un contributo commemorativo alla traduzione della Bibbia in lingua francese nel 1535 ad opera di Louis Olivier, detto Olivetano. Accanto alla trascrizione della prefazione di Olivetano, troviamo gli articoli dei professori Barthélemy, Meylan e Roussel che forniscono utili elementi per la conoscenza non solo bibliografica dell'autore, ma anche del contesto sociale entro il quale è venuta a maturare la traduzione.

M. P.

SU UN NUOVO MANOSCRITTO DELLA "HISTORIA DELLE GRANDI E CRUDELI PERSECUTIONI" DI SCIPIONE LENTOLO

Nel suo volume su *The Reformation of the Heretics: the Waldenses of the Alps* 1480-1580 (Oxford 1984) — del quale si veda il mio resoconto critico in BSSV n. 157, lu. 1985, pp. 51-58: *Sulla cosidetta "protestantizzazione" dei Valdesi alpini* — Euan Cameron cita varie volte il Lentolo e la sua ben nota *Historia* per dimostrare tra l'altro, sulla fede dello storico napoletano, che i Valdesi alpini, alla vigilia di aderire alla Riforma, avevano ormai abbandonato alcuni dei loro tratti caratteristici, come, p. es., il loro ricorrere davanti a giudici cattolici per dirimere le loro discordie intestine (pp. 2-3). Certo, il Lentolo non fu sempre generoso verso i suoi confratelli, provenzali piemontesi o calabresi che fossero, rimproverandoli — dal suo esilio chiavennese — di essere troppo arrendevoli verso la parte cattolica (p. 83 nota 50, e p. 115 nota 81), di essere poco rispettosi verso i loro pastori (pp. 179-180), di non prediligere come prima la lettura della Bibbia (p. 209) o, peggio, di ricorrere alle armi per difendere la loro causa (p. 224).

Nel servirsi in tal modo del Lentolo, Cameron si vale non del ms. 716 della Burgerbibliothek di Berna sul quale si basò Teofilo Gay per la sua edizione della *Historia* nel 1906, bensì di un manoscritto della Bodleian Library di Oxford, il Barlow 8 finora ignoto, chiarendo che si tratta di una copia del manoscritto bernese, "checked and edited by the author's nephew" (p. 269). Ora, messo sull'avviso dal collega Jean-François Gilmont di Louvain-Bruxelles — del quale però Cameron mostra d'ignorare i contributi fondamentali sul Lentolo (cf. del Gilmont in BSSV, n. 151, lu. 1982, pp. 51-68, *L'"Historia delle grandi e crudeli persecutioni" de Scipione Lentolo*, e in "I Valdesi e l'Europa", Torre Pellice 1982, pp. 165-202, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du* XVI. *e siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*) —, mi sono chiesto anch'io in quale modo quella copia fosse giunta ad Oxford e chi fosse quel nipote del Lentolo.

Grazie alla squisita gentilezza di un amico inglese conosciuto il 15 agosto scorso sui prati del Bagnóou — Jonathan Calvert dello Spurgeon's College di Londra, il quale, tra parentesi, sta lavorando ad una ricerca su *The Incorporation of the Waldensians into the Swiss Reformation Movement* 1520-1561 —, si è potuto appurare:

primo, che il Barlow 8 di Oxford è effettivamente una copia del 716 di Berna, come risulta da una nota in calce, firmata e sigillata da Nicolaus Tschiffeling, "discographus Reipublicae Bern.", e seguita da un memorandum secondo cui quella copia fu collazionata con l'originale in possesso di Cesare Lentolo, nipote di Scipione, e firmata da due notai, A. Stettler e J. Rodolph;

secondo, che tale copia fu data alla Boldeian Library, come lascito nel 1691, dal Signor Thomas Barlow (1607-1691), già bibliotecario dal 1653 al 1660, poi vescovo di Lincoln;

terzo, che Cameron risulta essere stato il primo a conoscere ed a adoperare il Barlow 8.

G. G.

RIVISTE

G. Buratti Zanchi, *I valdesi di Edolo (1864-1908)*, « Quaderni Camuni », 27, 1984, pp. 183-220.

G. Buratti Zanchi, *Altre notizie sui valdesi di Edolo-Mu*, « Quaderni Camuni », 31, 1985.

L'autore ripercorre la storia della predicazione evangelica in Edolo, dapprima con la presenza del pastore valdese Daniele Revel e poi con quella del ministro della Chiesa Cristiana Libera, Angelo Cossù. Dall'abbondante materiale epistolare dei due ministri, emergono le difficoltà ed il vero e proprio regime discriminatorio contro cui essi dovettero combattere nella seconda metà del XIX secolo nel paese della Val Camonica.

L'indagine offre anche uno spaccato su quella che era la situazione nella quale si venivano a trovare le famiglie che abbracciavano la fede evangelica. M. P.

J. F. Gilmont, *La fabrication et la vente de la Bible d'Olivetan*, « Musée Neuchâtelois », n. 4, 1985, pp. 213-225.

L'autore si ripropone in questo scritto di annotare alcuni aspetti tecnici circa la stampa e divulgazione della Bibbia del 1535: durata del lavoro, tiratura e finanziamento dell'opera sono i principali argomenti affrontati. M. P.

G. Merlo, *Raoul Manselli storico della religiosità cristiana medievale*, « Rivista Storica Italiana », vol. XCVIII (gennaio 1986), pp. 126-138.

In questo articolo vengono ricordate alcune tra le principali questioni polemiche affrontate dallo storico napoletano sul problema dell'eresia medievale; l'eresia e l'atteggiamento ostile ma anche di recupero dimostrato dalla chiesa cattolica costituisce infatti il terreno su cui si sviluppa la riflessione dell'autore sul Manselli. M. P.

SUSANNA K. TREESCH, *The Waldensian Recourse to Violence*, in « Church History », vol. 55 (1986), n. 3, pp. 294-306.

Ecco un nuovo contributo su un vecchio problema, ma questa volta dibattuto con un taglio quasi provocatorio: mentre finora si era piuttosto privilegiata la pratica della non-violenza presso i Valdesi medievali (cfr. il saggio del Biller da me ampiamente ricordato in BSSV n. 156, genn. 1985, pp. 81-86), la Treesh (candidata al dottorato presso il Dipartimento di Storia dell'Università Rutgers di New Brunswick nel New Yersey in USA) pone invece in evidenza la tendenza opposta, che verrebbe rafforzandosi soprattutto nei secoli XV e XVI man mano che i Valdesi, per situazioni ambientali diversissime. prendono confidenza con i meccanismi che reggono le nuove relazioni tra i due poteri temporale e spirituale dopo il sorgere degli Stati nazionali. Quale di questi due poteri è suscettibile di dare ai Valdesi una maggiore protezione? E' la prima volta che il problema viene affrontato da questo particolare punto di vista, e perciò siamo grati alla Treesh per averlo fatto, anche se mostra di non conoscere (oppure non le ritiene pertinenti) le ricerche del Biller.

Se è vero che per lungo tempo i Valdesi delle varie aree della vasta diaspora europea (italiana, francese, svizzera, austriaca, boema e tedesca) professarono, tanto a livello dirigenziale ("magistri" o "barbi") quanto da parte dei fedeli ("credentes"), il principio evangelico della non resistenza al male, tuttavia qua e là — ancor prima della "crociata" del Cattaneo del 1487-88 o delle "spedizioni militari" nel Marchesato di Saluzzo negli anni 1509-13 (durante le quali, peraltro, i perseguitati si difesero più con scorrerie o con sassi fatti rotolare dall'alto dei dirupi che non con armi vere e proprie) — essi erano ricorsi a vie di fatto, quali incendi dolosi o assassini, in particolare di parroci sospettati di essere troppo corrivi nei riguardi dell'Inquisizione.

Più tardi, con l'adesione alla Riforma cinquecentesca, i Valdesi alpini finirono per accettare dei principî finora osteggiati, come la liceità del giuramento e l'ossequio verso le autorità costituite, che li indussero a cercare l'appoggio dei sovrani (o di Francia o di Savoia) ovunque l'occasione si presentasse favorevole, mediante suppliche o ricorsi, salvo poi a difendersi apertamente con le armi in pugno nei casi estremi, e qui l'Autrice ricorda che la vittoria riportata nel 1560-61 sulle truppe del Duca di Savoia fece ottenere ai Valdesi "Europe's first edict of toleration, albeit a limited one" (p. 295). Peccato che la Treesh non abbia sentito qui la necessità o l'opportunità di menzionare altri casi emblematici, come le due "crociate" contro i Valdesi di Provenza (1545) e di Calabria (1561), durante le quali i perseguitati dovettero decidere ad un certo punto se resistere o piegarsi, e fu proprio in quelle cruenti occasioni che fu discusso, non senza lacerazioni, il grave dilemma della doppia lealtà, a Dio e al proprio sovrano. Lo stesso avvenne, poi, negli anni cruciali del 1686-87 quando i Valdesi delle Alpi piemontesi rischiarono di essere definitivamente estirpati dalle loro Valli, malgrado l'aiuto diplomatico dei Cantoni svizzeri protestanti: se alla fine i "falchi" vinsero con l'intrepido Arnaud, ciò non deve farci dimenticare la posizione assai più critica delle "colombe" che non avevano voluto la resistenza ad oltranza, in ciò d'accordo con gli Stati amici, per cui la statua del condottiero valdese eretta nel 1939 a Torre Pellice, più che "a testimony of the success

of the Waldensian recourse to violence" (come la vede la Treesh, p. 306), io la vedo come ricordo di colui che nelle ore tragiche seppe comunque richiamare il suo popolo all'unica fede che conta, quella in Dio sostenitore dei deboli e degli oppressi.

G. G.

GIUSEPPE ALBERIGO, *Dinamiche religiose del Cinquecento italiano tra Riforma, Riforma cattolica, Controriforma*, in « Cristianesimo nella storia », 6 (1985), pp. 543-560.

Malgrado che nell'ormai lontano 1946 una significativa convergenza si fosse avverata tra il « laico » Cantimori e il « cattolico » Jedin « nel riconoscere l'esistenza di istanze di rinnovamento in seno al cristianesimo italiano prima e indipendentemente dall'esplosione luterana », oggi — esordisce l'Autore — « riaffiorano sintomi preoccupanti »: da un lato « ci si mostra insofferenti della categoria di "riforma cattolica" », dall'altro « riaffora un orientamento a una precomprensione della storia religiosa italiana del Cinquecento alla luce della nascita, diffusione e affermazione del protestantesimo » (pp. 543-544). Tale premessa serve all'Alberigo per giustificare la sua critica nei confronti di quella da lui chiamata « attitudine subalterna » di chi vuol ancora assumere « la riforma protestante come riferimento centrale e discriminante anche per la storia italiana del XVI secolo », il che presupporrebbe una troppo schematica « impostazione manichea e confessionale » di quella storia: da una parte i « protestanti (e filoprotestanti o nicodemiti) perdenti », dall'altra gli « antiprotestanti vincenti » (p. 544). Eppure, ancor prima dello Jedin (che nel 1946 aveva formulato « l'ipotesi di una Riforma cattolica come denominazione sintetica dei fermenti, gruppi, movimenti che, prima di Lutero... o indipendentemente dalle sollecitazioni protestanti, avevano auspicato e talora anche sperimentato una riforma della chiesa diversa... da quella realizzata dal movimento protestante »: p. 545), Delio Cantimori nel 1939 infrangeva quell'impostazione manichea col far emergere tra i due poli del confronto i suoi cari « eretici italiani » invisi tanto a Roma quanto alle chiese nate dalla Riforma, mentre un anno prima Federico Chabod, assumendo la storia religiosa dello Stato di Milano come una « realtà globale », ne metteva in luce « un tessuto di base (predicazione, sacramenti, devozioni, vizi ecc.) e al suo interno anche gli elementi tradizionali, innovativi, di rottura nella misura in cui si manifestano » (pp. 544-545).

Ora, che il Cinquecento italiano sia stato « percorso da una irreducibile molteplicità di impulsi, inquietudini, tendenze in un comporsi e scomporsi di solidarietà, gruppi, movimenti » (p. 548), è un dato ormai accettato da tutti, e l'Autore ha fatto bene a rilevare come tra « i denominatori comuni di questo dinamismo spirituale » ci fosse anche la « convinzione della legittimità e fecondità di un confronto con l'evangelo » (p. 549) — e qui mi sarei aspettato che nel titolo del suo testo l'Alberigo avesse aggiunto il « locus » dell'**Evangelismo**, da lui pur menzionato nel corso delle sue argomentazioni (p. 555) —, ma resta pur sempre il fatto che tra tutti gli impulsi di riforma, da qualunque parte provenissero (endocrini o esterni), solo quelli che si lasciarono docilmente incanalare nell'alveo dell'isti-

tuzione ecclesiastica poterono sopravvivere oltre il fatidico anno 1542 (il risorgere dell'Inquisizione!) e fiorire appieno nell'opera davvero prodigiosa di Carlo Borromeo. Da questo punto di vista, i termini consueti di **evangelismo, riforma cattolica, riforma protestante** e **controriforma**, lungi dall'essere superati, mantengono la loro particolare rispettiva valenza proprio nel contesto suaccennato di « storia globale », come del resto ammette lo stesso Alberigo quando osserva che quelle « etichette » e altre simili « sono state utili e possono continuare a esserlo a condizione che si tenga viva la consapevolezza che si tratta di classificazioni che hanno acquistato un significato generale solo dopo che le esperienze e i movimenti che vogliono denominare si erano conclusi » (ivi).

D'accordo. Su un solo punto mi sia consentita non una correzione, ma una aggiunta: parlando dell'affermazione del protestantesimo in Italia, l'Autore ricorda le « varianti dell'esilio, della testimonianza e del nicodemismo » (p. 553). Bene, se per « testimonianza » include anche quella resa col martirio, ma a questo punto avrei incluso anche, purtroppo, la variante dell'abiura (cf. Giovanni Gonnet, **Les débuts de la Réforme en Italie**, in « Revue de l'Histoire des Religions », 1982, pp. 37-65, e **Sur les causes de la faillite en Italie des mouvements d'opposition à l'Eglise officielle au Moyen Age et au seizième siècle**, in « Communio Viatorum », 1983, pp. 177-193).

G. G.

PETER BILLER, « *Multum ieiunantes et se castigantes* ». *Medieval Waldensian Ascetism,* in « Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition », Studies in Church History, vol. 22 (1985), pp. 215-228.

Proseguendo le sue ricerche sul Valdismo medioevale, a partire dalla sua tesi di dottorato sostenuta nel 1974 a Oxford su **Aspects of the Waldenses in the fourteenth century** (cf. BSSV, n. 156, genn. 1985, pp. 81-85: Giovanni Gonnet, **Pratica della medicina e nonviolenza**), l'Autore, docente presso l'Università di York, fa il punto su una questione particolare, che a suo modo di vedere non sarebbe stata sufficientemente trattata da Euan Cameron nel suo volume sui Valdesi alpini (cf. **The Reformation of the Heretics: the Waldenses of the Alps 1480-1580**, Oxford 1984, e mia recensione in BSSV, n. 157, lu. 1985, pp. 51-58: **Sulla cosidetta « protestantizzazione » dei Valdesi alpini**): quella, cioè, delle pratiche ascetiche in uso presso i vari gruppi della diaspora valdese dopo l'esilio da Lione. A dire il vero, il Cameron avrebbe per così dire accantonato quell'argomento sopratutto per la mancanza di dati sicuri sui « barbi » (**the Brothers**) e sul loro presunto « ascetic detachment from society », tanto più che, come risulterebbe dai libri da loro stessi emanati o adoperati, l'ascetismo, in seno ad un valdismo visto come « a popular, rural, lay movement », non giocherebbe un ruolo particolare (p. 215).

Dunque, prima esigenza metodologica, indagare di più per riuscire a capire meglio chi fossero realmente i « barbi » e di quali libri si servissero, e ciò sulla base delle fonti sia valdesi sia antivaldesi. Tra le prime primeggia il memoriale che Giorgio Morel di Freyssinières preparòper i suoi colloqui coi Riformatori nel 1530, da confrontare con le rivelazioni fatte due anni dopo dall'aspirante

« barba » Pierre Griot durante il processo che gli fu intentato ad Apt al suo ritorno dal sinodo di Chanforan; tra le seconde, gli Atti dei numerosi processi inquisitoriali che seguirono passo passo la diaspora valdese nelle varie aree piemontese, delfinatese, provenzale, alsaziana, austriaca e tedesca nord-orientale. La documentazione del Biller è esauriente, suffragata com'è dalle ultime ricerche dei (in ordine alfabetico) Audisio, Balmas, Cegna, Kurze, Merlo, Patschowsky, Selge, Vinay, Werner ecc. Oltre al Morel e al Griot, il Nostro tien conto dell'epistolario austro-tedesco del 1368 (dove è menzionato il « Liber electorum »), della Lettera del « barba » Tertian, dei vari « libri Valdensium » citati nelle fonti controversistiche o inquisitoriali, dei « libriccioli » consultati dal Cassine e, naturalmente, dei manoscritti valdesi di Cambridge, Dublino e Ginevra (poemi, trattati, sermoni ecc.). Una considerazione speciale meritano i processi contro i Valdesi del Brandeburgo e della Pomerania rivisitati dal Kurze, sopratutto per il sistema penitenziale dei « barbi ».

Questi, nei secoli XIV e XV e fino all'incontro con la Riforma, costituivano ancora un « ordo » a se stante, del quale si entrava a far parte dopo aver pronunziato i tre voti di povertà, castità e obbedienza. Questa « vita et conversatio » dei **Brothers**, insieme con l'altro « ordo » delle Sisters (suore, diaconesse), presenterebbe delle analogie con gli ordini mendicanti, con l'unica ovvia differenza che i Domenicani e i Francescani erano perfettamente inseriti nella complessa organizzazione ecclesiastica del cattolicesimo al centro e alla periferia, mentre i due « ordines » valdesi, non separati dal resto dei fedeli, furono ben presto costretti dall'inquisizione, insieme con i gruppi e con le comunità di cui erano l'espressione e la guida, ad una vita sotterranea e clandestina.

I « topoi » del cosidetto ascetismo valdese sono noti, ma è piuttosto difficile distinguere tra essi ciò che era di spettanza dei « barbi » da quel che valeva per tutti i fedeli: per i primi, sicuramente, la castità, il celibato volontario, il vivere di elemosine, la mortificazione della carne, i digiuni, le preghiere ad ore fisse ecc.; per i secondi, la riprovazione del lusso, dei giuochi futili, dei canti e di ogni specie di ribalderia ubriachezza e dissolutezza, ivi compresa in certi casi l'astinenza sessuale nel matrimonio per motivi forse più demografici che spirituali, con tutto il seguito delle penitenze imposte dai « barbi » per le varie infrazioni.

Giovanni Gonnet

FRANCO CHIARINI, *Il controllo del regime fascista sull'Esercito della Salvezza secondo le carte della polizia 1928-1940*, in « Clio », A. XIX, n. 1 (genn.-mar. 1985), pp. 143-162.

Richiamandosi ai documenti dell'Archivio Centrale dello Stato a Roma già consultati da P. Scoppola e G. Rochat per le loro ricerche sull'atteggiamento del fascismo nei confronti delle minoranze evangeliche, il nostro giovane e valente collaboratore si sofferma in particolare sulle vessazioni fatte subire all'Esercito della Salvezza nel periodo 1928-1940, cioè dai primi accertamenti richiesti dal capo della polizia Bocchini ai prefetti del Regno, fino allo scioglimento dell'organizzazione. Com'è noto, il regime fascista fece in modo che l'Esercito della Salvezza, di fondazione inglese, non fosse mai considerato come « culto », da annoverarsi

tra quelli previsti dalla Legge sui Culti Ammessi: due erano le cose più ostiche per le autorità sia fasciste che cattoliche, l'ordinamento militare e la presenza di uno specifico ministerio femminile. Arricchiscono questo breve ma denso contributo di Chiarini documenti e notizie su fatti incresciosi avvenuti nelle sezioni di Napoli, Brescia, Trieste e Atena Lucana, a proposito dei quali rivivono figure ben note quali Vinti, Dolghin, Vairos, Gaimari, Paglieri, Lombardo ecc.

G. G.

M. CAPPELLINO, *Appunti sugli evangelici a Vercelli*, « Bollettino Storico Vercellese », n. 20-21 (1983), pp. 129-142.

L'articolo raccoglie le notizie circa la presenza nel vercellese di personaggi e movimenti che si ispirarono al radicalismo evangelico nell'arco di tempo compreso tra gli inizi del XII secolo ed i giorni nostri. Tra le altre va segnalata la vicenda di Dolcino nel XIV secolo.

M. P.

A. GENRE *A proposito degli studi sulla parlata e l'origine dei Calabro-Valdesi* « Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano », III Serie - Dispensa n. 8-10, Torino, 1986, pp. 5-25.

L'autore in questo articolo concentra la propria attenzione su di un aspetto che, rispetto ai tragici avvenimenti calabresi del XVI secolo, è rimasto un po' in ombra: quello linguistico. E' interessante notare come gli esperti che si sono occupati del problema della parlata gardiola, abbiano ripetutamente confuso radice francese e provenzale, senza distinguere in quel dialetto calabrese, la radice propria del patois delle valli valdesi. Con una serie di interessanti esempi l'autore ci dimostra invece come la somiglianza traspaia in molti termini.

M. P.

TESI DI LAUREA

« Azione a favore degli Ebrei da parte di Pastori Metodisti e Valdesi in Italia dopo l'emanazione delle leggi razziali (1938 - 1945): una prima panoramica, sulla base delle testimonianze raccolte ».

E' il lungo titolo della tesi di Maria Bonafede, pastore evangelico, consacrata nell'agosto 1985. E' una delle poche ricerche esistenti sull'atteggiamento assunto dalle varie chiese evangeliche italiane sul razzismo antisemita. Il pregio sta nell'aver saputo penetrare, pur scontrandosi con l'inevitabile frammentarietà, negli aspetti più quotidiani dell'intera vicenda, raccogliendo episodi, incontri particolari, aiuti concreti, tutti segnali di una spontanea solidarietà silenziosa, ma efficace.

Le fonti e il materiale consultati comprendono un'ampia panoramica su testi e saggi esistenti, articoli di Gioventù Cristiana, lettere dell'Archivio della Tavola Valdese e del Centro di Documentazione ebraica contemporanea di Milano.

In particolare, l'obiettivo della ricerca non era tracciare un quadro delle posizioni assunte dalle chiese valdesi e metodiste nei confronti delle leggi razziali, ma di rendere conto di un altro aspetto della storia relativo al rapporto intercorso tra minoranza protestante ed ebrei negli anni del secondo conflitto mondiale, la conoscenza cioè dell'atteggiamento e dell'azione dei pastori allora in servizio. Con un questionario spedito a 35 pastori o alle loro vedove, l'autrice ha cercato di raccogliere il maggior numero di informazioni, dal tipo di richiesta di aiuto alle motivazioni che guidavano questo soccorso, integrando, in alcuni casi, con interviste più in profondità.

Tutti questi dati per sapere se si trattò di un'opera occasionale o sistematica, se dietro l'iniziativa individuale del pastore c'erano l'attenzione e la solidarietà di tutta una comunità, se gli esecutivi delle chiese erano o no consapevoli delle proprie responsabilità, se ci furono ritorsioni o minacce...

Una vastissima problematica dunque che Maria Bonafede ci presenta nella sua complessità, senza trarre conclusioni definitive.

A Firenze, l'opera ruota attorno alla figura decisa e tenace del pastore Tullio Vinay, che per anni aiuta gli Ebrei a nascondersi e prega per la loro salvezza pubblicamente ogni domenica all'ora del culto. Molto bella è la sua intervista allegata alla tesi. C'è il pastore metodista Ludovico Aurelio Vergnano, un uomo democratico, antifascista che trasformò la sua casa pastorale in luogo di passaggio per fuggiaschi e bisognosi. E ancora ci sono i pastori valdesi Emilio Corsani e Luigi Santini.

Alle valli è invece molto difficile separare l'azione dei pastori dalla popolazione. In generale ci fu una buona accoglienza, grazie alla comune storia di persecuzione.

Dai casi di soccorso più sistematico si passa via via ai casi ugualmente importanti ma dettati più dall'occasionalità.

Uno dei punti di contatto fra ebrei e pastori metodisti e valdesi nel periodo delle leggi razziali è costituito dalle richieste di battesimi o di falsi certificati di

battesimo da parte di figli di matrimoni "misti", con uno dei genitori ebreo, appunto per non essere considerato tale ai fini dell'accertamento della razza. Le indagini e le testimonianze rivelano una certa disponibilità a celebrarli.

Il quadro conclusivo della ricerca accosta e tiene conto di elementi diversi, dalla limpida testimonianza di Gioventù Cristiana, che riporta le prese di posizione della chiesa confessante tedesca, alla paura di molti membri di chiesa nel coprire un'attività fuori legge. Prima delle leggi razziali, non c'era un avvicinamento particolare agli ebrei da parte protestante. Se ci furono rapporti, essi vanno piuttosto cercati nella collocazione sociale e culturale di medici, avvocati, professori, parte protestante ed ebrea dell'epoca. Con le leggi razziali, la tragedia degli ebrei è compresa anche sulla base di motivi biblici, Israele come « Popolo di Dio ». L'impressione finale di Maria Bonafede è che « la chiesa nel suo complesso, nei suoi momenti decisionali e nella sua vita quotidiana abbia espresso l'eterogeneità di cui era fatta. Se la chiesa ha taciuto, ha però in molti casi operato » (pag. 95).

B. P.

R. Niederwimmer, *Die Waldenser in Osterreich im 13 und 14 Jahrhundert*, a. a. 1982, Vienna.

Questo è il titolo di una tesi discussa con il prof. P. Barton, relativa ai Valdesi austriaci nel '300 e '400. Come ipotesi viene ripresa l'idea elaborata da Martin Schneider nel suo libro « Europäisches Waldensertum » (Berlin-New York 1981, pp. 121-130). Schneider ha visto la specificità dei Valdesi austriaci attraverso la scuola, un'istituzione che è stata distrutta nella seconda metà del '400 a causa delle persecuzioni. Una delle fonti usate è il « Passauer Anonymus »

E. Jahier, *Il movimento a favore della emancipazione dei Valdesi dal 1814 al 1848*, a. a. 1924, Torino, relatore prof. Sen. Alfredo Ruffini, insegnante di Diritto Ecclesiastico.

Si tratta, fra l'altro, del caso di parecchi Valdesi, saliti al grado di ufficiali durante l'epoca napoleonica e mantenuti in tale carica dalla successiva Restaurazione Sabauda.

A. Denanni, *Il movimento ecumenico nel pinerolese, materiali di ricerca e linee interpretative*, a. a. 1984/85, relatore prof Piergiorgio Grassi, Università di Urbino.

L'autore ricostruisce la storia e le caratteristiche di questo movimento cresciuto, in particolare, dopo l'evento del concilio Vaticano II. A partire dalla descrizione storico-geografica dell'ambiente pinerolese, si individuano le dinamiche che hanno frenato o favorito l'apertura ecumenica.

R. Bounous-M. Lecchi, *I templi delle valli valdesi,* a. a. 1984 85, relatore prof. Bruna Bassi Gerbi, Facoltà di Architettura di Torino.

La presentazione della tesi è contenuta in un articolo della Beidana n. 5 marzo 1987.

U. Ottone, *Gioco e socializzazione nelle valli valdesi fra Otto e Novecento,* a. a. 1985/86, relatore prof. Giovanni Levi, Facoltà di Lettere e Filosofia di Torino.

Anche questa tesi è illustrata in un articolo contenuto nella Beidana n. 5 marzo 1987.

B. P.

LIBRI RICEVUTI

R. ULBRICH, *Tradlecêk und Ackermann. Waldenserliteratur, Humanismus, Theologie und Politik im 1400 in Bohmen*, Berlin, 1985, pp. 227.

A. CHEMELLI, *Trento e le sue stampe: il Seicento*, Trento, 1983, pp. 623.

T. KIEFNER, *Um des Glaubens willen. Zum Waldenser-und Hugenotten-Gedenkjahr 1685-1985*, Stuttgart, 1985, pp. 103.

I primi due secoli della Accademia delle Scienze di Torino. Realtà accademica piemontese dal Settecento allo stato unitario, Atti del convegno 10-12 novembre 1983, Torino, 1985, pp. 296.

Studi in memoria di Mario Abrate (2 vol.), Edizione a cura del Comitato per gli studi in memoria di Mario Abrate, Torino, 1986, pp. 942.

G. MÜNTZENBERG, *La Réforme, vous connaissez?*, Fontenay-sous-Bois, ed. Farel, 1985, pp. 248.

C. SCARRONE, *La mano e il ricordo*, Torino, Claudiana, 1985, pp. 156.

FRANCO ASSETTO*: antologia*, Milano, ed. Fabbri, 1985, pp. 175.

E. CAMPI, *Via antiqua, Umanesimo e Riforma. Zwingli e la vergine Maria*, Torino, ed. Albert Meynier, 1986, pp. 116.

AA. VV., *I calabro-valdesi. Guida ai luoghi storici*, Torino, Claudiana, 1986, pp. 46 + 82 fotografie bianco/nero.

M. E. WELTI, *Dall'Umanesimo alla Riforma. Giovanni Bernardino Bonifacio marchese d'Oria, 1517-1557*, Brindisi, Ed. Amici della A. De Leo, 1986, pp. 169.

Omaggio a Achille Mauzan, a cura di Mario Marchiando Pacchiola, I quaderni della Collezione d'Arte Civica-Pinerolo, 1984, pp. 56.

Vie quotidienne en Savoie, Actes du VII congres des Sociétés Savantes de la Savoie, Albertville-Centre Culturel de Conflans, 1976, pp. 296.

Itinerario bibliografico per le tradizioni popolari di Capitanata, a cura di Maria Altobella Galasso, Estratto da « Bollettino d'informazione della Biblioteca Provinciale di Foggia », Anno XX, luglio-dicembre 1983 parte II, pp. 1-65.

Pomaretto in Val Perosa, (volume II), Stampato a cura della Chiesa Valdese di Pomaretto, 1986, pp. 170.

Effacement du Catharisme? (XIII-XIV s.), Cahiers de Fanjeaux, Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au XIII et au XIV siecle 20, Toulouse, Privat, 1985, pp. 382.

'L Testament Neuv dë Nossëgnour Ge-

su-Crist in lingua piemonteisa, Torino, Claudiana, 1986, pp. 480.

G. LONG, *Chiesa Evangelica Valdese di Pinerolo* (1886-1986), Stampato a cura della Chiesa Valdese di Pinerolo, 1986, pp. 103.

G. SPINI, *A Giuseppe Marchi: Renaio di Barga 7 settembre 1969,* A cura della amministrazione comunale di Barga, 1973, pp. 23.

A. TORTORA, *Per una storia del movimento valdesiano dopo Valdés,* Estratto da « Rassegna Storica Salernitana », III/2 dicembre 1986, pp. 47-54.

The complete bibliography of Walter Lowrie, ed. Donald Hardie Fox, pp. 57.

E. CORSANI, *Presenza protestante a Brescia e provincia dal secolo XIII ad oggi,* Estratto da « Brixia Sacra: memorie storiche della diocesi di Brescia », Anno XVIII-N. 5-6, settembre-dicembre 1983, pp. 213-226.

G. ROCHAT, *La memoria dell'internamento. Militari italiani in Germania 1943-1945,* Estratto da « Italia contemporanea », giugno 1986, n. 163, pp. 5-30.

Le erbe di Gianin, Guida al Giardino Botanico della val d'Angrogna a cura dei ragazzi di 4ª e 5ª elementare del Capoluogo (ins. Jean-Louis Sappé), 6 - Quaderni del Centro di Documentazione, a cura del Comune di Angrogna, ottobre 1986, pp. 73.

J. DESEL - W. MOGK, *Wege in eine neue Heimat,* Sickte, Verlag des Deutschen Hugenotten-Vereins, pp. 174.

M. E. VIORA, *Le costituzioni piemontesi (leggi e costituzioni di S. M. il Re di Sardegna); 1723-1729-1770,* Istituto di Storia del Diritto Italiano, a cura della Società Reale Mutua di Assicurazioni, 1986, pp. 376.

INDICE

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI - *Itinerari italiani di un libretto riformato: « Sommario della Sacra Scrittura »* pag. 3

CLAUDIO MADONIA - *Un'appendice senese dei processi contro la « Setta Giorgiana »* . . . . » 21

AMEDEO MOLNÁR - *Le « Gentil Tisserand » tchèque (Tkadleček) aurait-il été vaudois?* . . . . » 39

GIORGIO VOLA - *A proposito di Samuel Morland, i suoi inediti e i suoi biografi: alcune considerazioni* . . . » 47

Summary of the articles . . . . » 53

Recensioni . . . . » 55

Rassegna bibliografica . . . . » 65

Libri ricevuti . . . . » 77

